دراسات إسلامية

المنهج الأصولي في فقه الخطاب





المنهج الأصولي
في
فقه الخطاب

* المنهج الأصولي في فقه الخطاب

* تأليف: د. إدريس حمادي

* الطبعة الأولى، 1998

* الناشر: المركز الثقافي العربي

العنوان:

□ الدار البيضاء/ ● 42 الشارع الملكي (الأحباس) * فاكس /305726/ * هاتف/ 303339 - 307651/.
● 28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ * ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
* ص.ب/ 113-5158/ * هاتف/ 352826 - 343701/ * فاكس/00961-1-343701/.

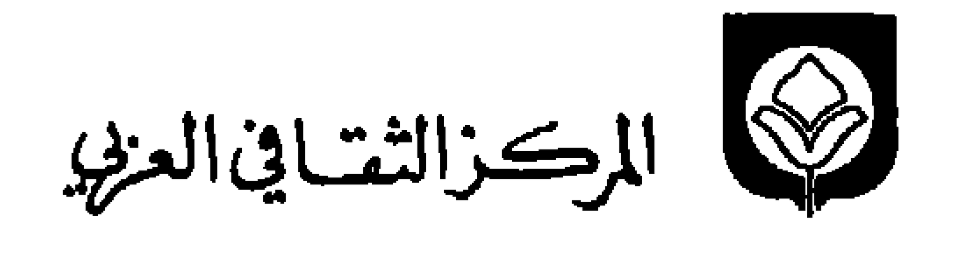
المنهج الأصولي في فقه الخطاب

الدكتور إدريس حمادي

أستاذ مادة أصول الفقه

بكلية الآداب شعبة الدراسات الإسلامية

فاس



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على النبي الأكرم محمد بن عبد الله الذي بعث معلماً ومتمماً لمكارم الأخلاق. وبعد.

يتطلع ديننا الحنيف إلى أن تكون الأمة التابعة لمحمد عليه الصلاة والسلام خير أمة أخرجت للناس بعلمها وإيمانها وسلوكها، لها الريادة المطلقة في هذه الخيرية، فلذلك خاطبها في أول آية نزلت بإلزامية المعرفة والتعليم، انطلاقاً من أنه لا خيرية عن طريق الجهل، فقال سبحانه وتعالى: ﴿**اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم**﴾[1] .بل دلّها على أن مطلق القراءة لا يكفي لحصول معرفة التنمية في الخيرات علماً وسلوكاً، إذ لا بد من قراءة هادفة تتطلع إلى الاستيعاب وتوظيف المفاهيم في الارتقاء المنشود بهذه الأمة فقال سبحانه: ﴿**فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون**﴾[2]. وبذلك يكون سبحانه قد دلهم على الطريق الأسلم للتسابق في الخيرات الذي لن يخرج عن طلب العلم من المهد إلى اللحد من جهة، وتوظيف مفاهيمه في الاتجاه الإيجابي من جهة أخرى.

وقد استجابت أمتنا لهذا الأمر السماوي ـ قديماً ـ بالامتثال بل تسابقت فيه فدرس علماؤها الأفذاذ هذه الرسالة السماوية، وأنفقوا فيها من الجهد ما جعلهم

---

(1) سورة العلق / 1.

(2) سورة التوبة / 122.

يفيدون منها ما يعد مفخرة لهم ولغيرهم. وكان من جملة ما أفادوه منها علم أصول الفقه، ذلك العلم «الذي ابتكره المسلمون لأول مرة، والذي لا نجد له نظيراً عند اليونان والرومان في الغرب، ولا عند البابليين والصين والهند وإيران ومصر في الشرق، ولا في أي مكان آخر»[3]، ليكون بقواعده وقوانينه محكاً للعقل «ليس العقل الفقهي وحده، بل العقل العربي ذاته كما تكوّن ومارس نشاطه داخل الثقافة العربية»[4] بل العقل البشري، إذ هو «علم يمكن تطبيقه في دراسة قانون أي بلد وفي أي عصر»[5]. وبذلك يكون المعجزة التي طاولت الزمن فلم يستطع أن ينال منها ولا أن يتجاوزها، بل الذي ترسخ عبر هذا الزمن، هو ضرورة هذا العلم لجميع من يمارس عملية التفكير، وإلا عد مثل العوام حتى ولو اعتقد نفسه عالماً، «ومثل العوام في عدم الاعتبار من ليس من أهل الرأي والاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف إلا علم الكلام، والمفسر الذي لا معرفة له بطريق الاجتهاد، والمحدث الذي لا بصر له في وجوه الرأي وطرق المقاييس، والنحوي الذي لا علم له بالأدلة الشرعية في الأحكام[6]، لأن هؤلاء باعتبار نقصان آلاتهم في درك الأحكام بمنزلة العوام»[7].

وإذا كان الأمر كذلك نكون محقين في أن نتساءل عن هذه القواعد والقوانين، وعن هذا المنهج الأسلم الذي رسمه علماؤنا الأفذاذ ليكون محكاً للفكر البشري عبر الأزمان.

لتشخيص هذا المنهج وتقريب ملامحه المميزة للمقدم على هذه الدراسة، خصصنا فقرتين في هذه المقدمة: فقرة تتعلق بالمادة المدروسة، وفقرة تتعلق بالكيفية التي يتحرك بها الفكر في هذه المادة انطلاقاً من أن «المنهج العلمي في

(3) الدكتور محمد حميد الله، نقلا عن كتاب تكوين العقل للدكتور محمد عابد الجابري، ص: 99 ـ 100.

(4) تكوين العقل، ص: 100.

(5) محمد حميد الله، نقلاً عن كتاب تكوين العقل، ص: 99.

(6) إذ هو قد ألم بالمنهج من الجانب اللغوي وأهمل الجانب الشرعي منه، من المنهج الأصولي عبارة عن قواعد لغوية وشرعية.

(7) كشف الأسرار 3/ 240.

بحث أية مادة يجب أن يكون مشتقاً من طبيعة المادة المدروسة»[8] فقلنا:

ـ بالنسبة للتعرف على المادة المدروسة نجد الإمام الغزالي مثلاً يذكر أن نظر الأصولي لا يتجاوز «قول الرسول عليه السلام وفعله»[9] ثم يشرح المراد من قول الرسول بأنه يشمل الكتاب والسنة والإجماع، باعتبار «أن الكتاب إنما يسمع من قوله والإجماع يثبت بقوله». وبذلك يكون قد حدد موضوع الدراسة في خطاب الله وخطاب رسوله عليه السلام وخطاب الأمة، ثم من جهة أخرى فإنه يذكر أن أمهات القضايا التي يتولى الأصولي دراستها في المادة المبحوث فيها لا تخرج عن أربع: الأدلة المثمرة للأحكام، والثمرة المجتناة منها التي هي عبارة عن أحكام ومقاصد، ثم كيفية النظر فيها، وأخيراً المجتهد الذي يمارس عملية النظر والاجتهاد. ثم يذكر الأصوليون بشيء من التفصيل لهذه الأمهات: أن الأدلة نوعان: نقلية وعقلية، والأحكام كذلك نوعان: تكليفية ووضعية، والمقاصد نوعان: جزئية وكلية. أما وجوه دلالة الأدلة فهي لا تخرج عندهم عن الدال بالمنطوق، والدال بالمفهوم، والدال بالاقتضاء، والدال بالمعقول. ثم إن المجتهد الذي يحكم بظنه يقابله المقلد الذي يلزمه اتباعه، فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتهما[10].

لينتقل بعد ذلك من جهة ثالثة إلى التعرف على ما يجب تقديمه وتأخيره من هذه الأمهات، فيذكر الإمام الغزالي مثلاً: أن البداية بالأحكام أولى «لأنها الثمرة المطلوبة» ثم الأدلة «وبها التثنية إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم من معرفة المثمر». ثم طرق الاستثمار أي وجوه دلالة الأدلة، ليختم كلامه بالنظر في المستثمر وهو المجتهد[11].

ـ أما بالنسبة للتعرف على وجوه دلالة الأدلة التي هي عمدة هذا الفن

---

(8) المناهج الأصولية للدكتور فتحي الدريني، ص: 27.
(9) المستصفى 1/ 5.
(10) المستصفى 1/ 6.
(11) كثير من الأصوليين المتكلمين لا يشاطرون الإمام الغزالي في هذا الترتيب حيث يقدمون النظر في الأدلة على الأحكام، انظر شرح مختصر الروضة للإمام الطوفي 1/ 101 وما بعدها.

فسيلاحظ أننا سلكنا في تشخيصها أو تشخيص المنهج المتبع فيها عند الأصوليين المتكلمين مسلكين:

مسلكاً تعرضنا فيه للخطوات المتعاقبة التي يسلكها الفكر في الوصول إلى غرضه الذي هو الوقوف على مراد الشارع من خطابه، ومسلكاً تعرضنا فيه لبيان المنهج الذي يسلكه الفكر في تحركه.

أما بالنسبة للمسلك الأول فلقد تبين لنا ـ بعد الدراسة ـ أنه قائم على أربعة مبادىء رئيسية أو قل أربع خطوات تدرجية تحتاج كل واحدة منها إلى ما قبلها.

ـ أول خطوة يبدأ بها الأصولي هي ما يمكن أن نطلق عليه ما قبل القراءة، أعني البحث في الوسائل الممهدة لمعرفة الخطاب وتحديد المراد منه، باعتبار أن الخطاب بمعزل عن هذه الوسائل لا يمكن أن تعرف صحته ولا وجه دلالته.

ـ ثم بعد التهيؤ للقراءة ينتقل إلى خطوة أخرى تبدأ فيها القراءة من فهم ظاهر الخطاب «بحسب اللسان العربي وما يقتضيه» أي بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك[12].

ـ وبعد فهم الظاهر من الخطاب ينتقل إلى أهم خطوة في هذه القراءة وهي فقه مراد الشارع من الخطاب، باعتبار أن الشارع بالرغم من تعبيره عن مقاصده بواسطة الأساليب الاستعمالية العربية فإن له أساليب استعمالية شرعية أخرى يعبر بها عن مراده لا بد من الإلمام بها ليحصل فقه مراد الشارع من خطابه.

ـ ثم أخيراً لما كانت الشريعة لا تعمل في فراغ بعيدة عن الواقع وإنما جاءت مستهدفة تقويم الفعل الإنساني الداخلي منه والخارجي، اهتم الأصوليون بما يسمى بتحقيق المناط.

لهذه الاعتبارات قسمنا هذه الدراسة بعد التعرف على الخطاب ومضمونه اللغوي والشرعي والعناصر اللغوية المكونة له إلى مباحث:

مبحث فيما تجب معرفته قبل القراءة.

---

(12) الموافقات 3/ 269.

ومبحث في فهم الخطاب بحسب الظاهر.

ومبحث في فقه الخطاب انطلاقاً من الألفاظ.

ومبحث في فقه الخطاب انطلاقاً من المعاني اللغوية (العلل والمقاصد).

ومبحث في فقه الخطاب انطلاقاً من المعاني الشرعية (العلل والمقاصد).

ومبحث في تنزيل ما فهم من الخطاب على الواقع وهو الذي يسمى عندهم بتحقيق المناط.

هذا من حيث المسلك الأول، أما من حيث المسلك الثاني فقد لاحظنا أن المنهج الذي يسلكه الأصولي الفقيه يخالف المنهج الذي يسلكه الأصولي المتكلم، حيث نجد الأول يعتمد المنهج التحليلي في الوصول إلى غرضه، أي ينطلق من الخطاب الشرعي إلى العناصر المكونة له بحيث يرد الخطاب من زاوية الوضع إلى: عام، وخاص، ومشترك. وجمع منكر. ومن زاوية الاستعمال إلى: حقيقة ومجاز من جهة وصريح وكناية من جهة أخرى. ومن زاوية الحمل إلى: الدال بالعبارة والدال بالإشارة والدال بالاقتضاء والدال بدلالة النص.... وبذلك يتبين «أن التحليل ينطلق من الملموس العيني أو المعطى العقلي إلى العناصر المكونة له»[13]، بينما الأصولي المتكلم ينطلق من تفاصيل العناصر المكونة للخطاب إلى المجموع، أو بتعبير آخر «الانطلاق من العناصر إلى الكلي العام»[14]. بمعنى أن العناصر المكونة للخطاب ليست هدفاً في ذاتها بقدر ما هي وسيلة للوصول إلى معرفة أكثر تعقيداً، إذ «إن المعرفة تبدأ بالتحليل بصورة طبيعية لتنتقل إلى التوليف»[15] (أي التركيب) أو بتعبير آخر إن الأصولي المتكلم لا يعمد إلى تحليل الخطاب إلا ليكون مطية لتوظيفه في منهجه التركيبي، ولذلك نجده إذا حلل الخطاب من زاوية الحمل إلى: محكم ومتشابه أو إلى نص وظاهر من جهة ومجمل ومؤول من جهة أخرى وإلى أدلة عقلية ونقلية وإلى أصل وفرع، ومقاصد ووسائل، فإنما يقوم بذلك ليشغل هذه العناصر في منهجه التركيبي، أو بعبارة

---

(13) الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي 1/ 237.

(14) نفس المرجع السابق 1/ 237.

(15) نفس المرجع السابق 1/ 238.

أخرى ليزاوج بين هذه العناصر، أي بين المحكم والمتشابه وبين الظاهر والمؤول، وبين النقل والعقل، والأصل والفرع وبين المقاصد والوسائل، ليخرج بنتائج لو بقيت الدراسة قاصرة على النظر في كل عنصر على حدة ما كان ليصل إليها.

على أننا إذا تأملنا جيداً نجد أن المنهج الذي يسلكه الأصوليون المتكلمون ليس هو المنهج التركيبي لوحده بل المنهج الذي يزاوج بين المنهج التحليلي والمنهج التركيبي في آن معاً، أي المنهج الذي «تبدأ المعرفة فيه بالتحليل بصورة طبيعية لينتقل إلى التوليف (التركيب) ثم إلى المنهج المنطقي والفلسفي بامتياز، الذي يبدأ تحليلياً وتوليفياً معاً أي إلى الدياليكتيك[16]. يتجلى هذا بصورة واضحة في منهجهم الذي حاولنا رصده في هذه الدراسة، وهو الانطلاق من ثنائيات ومتقابلات في تفكيرهم (المحكم مع المتشابه ـ العام مع الخاص ـ المطلق مع المقيد ـ المجمل مع المبين ـ الأصل مع الفرع ـ المقاصد مع الوسائل) انتزعوها من المجال الذي يتحرك فيه الفكر والمعبر عنه بوحدة القضية، لتكون، أي هذه الثنائيات، القرينة الكبرى التي يتوصلون من خلالها إلى التذكر والاعتبار، كمزاوجتهم بين المجمل والمبين من حيث كان «يتوقف فهم المعنى منه (المجمل) على انضمام غيره (المبين) إليه، وذلك المعنى ـ وهو الدليل الذي حصل به الإيضاح ـ يسمى مبينا بكسر الياء»[17] ومزاوجتهم بين الظاهر والمؤول بتبيانهم طريقة العدول باللفظة من المعنى الواضح إلى الخفي أو من الظاهر إلى المؤول عن طريق مراعاة أمور ثلاثة:

الأول منها: بيان المعنى الظاهر بذاته من اللفظ، باعتبار أن كل لفظ يدخله التأويل يجب أن يكون محتملاً لمعنيين فأكثر، هو في أحدهما أرجح دلالة من غيره، إما لقوة ناتجة عن الوضع الأول أو عن العرف الاستعمالي شرعياً كان أو عادياً.

والثاني: بيان المعنى المرجوح الذي يحتمله اللفظ.

والثالث: بيان الدليل الذي به يصير المعنى المرجوح راجحاً «بحيث إذا

---

(16) نفس المرجع السابق 1/ 238.

(17) نهاية السول 2/ 525.

انضم إلى احتمال اللفظ المؤول اعتضد أحدهما بالآخر واستوليا على الظاهر وقدما عليه، فما كان في احتمال من ضعف جبر باعتبار قوة الدليل»[18]. فإذا تم تشخيص هذه الأمور الثلاثة ـ عن طريق التحليل ـ في ذهن الباحث كانت عملية التأويل أو عملية العبور من المعنى الراجح ظاهراً إلى المعنى المرجوح باعتبار الأصل، عملية سليمة تطمئن إليها النفس، ويرتاح لها الفكر، إذ ما دام المعنى المرجوح قد أصبح راجحاً بذلك الدليل الخارج عن اللفظ يكون الحرج مرفوعاً، مثل هذا يفعل في العام مع الخاص والمطلق مع المقيد. والأصل مع الفرع. . . .

هذا وقبل أن نختم هذه المقدمة نرى لزاماً أن ننبه إلى أن المنهج الذي رمنا توضيحه في هذه الدراسة هو المنهج التركيبي، منهج الأصوليين المتكلمين، والذي حملنا على الاقتصار عليه هو أننا قمنا من جهة برصد خطوات المنهج التحليلي في كتابنا «الخطاب الشرعي وطرق استثماره» بما لا مطمح في الوقت الراهن في الاستزادة عنه، ومن جهة أخرى فإننا كثيراً ما نقف على إشارات عابرة وأقوال عابرة من طرف الدارسين القدامى والمحدثين في مقدمات كتبهم إلى هذا المنهج التركيبي، ولم نجد أحداً منهم رام تشخيص هذا المنهج فقمنا على قدر المستطاع بهذا العمل الذي نرجو أن يكون لبنة لها مكانتها في الدراسات الأصولية الحديثة.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل

---

(18) شرح مختصر الروضة للطوفي 2/ 563 ـ 564.

الفصل الأول

في مفهوم الخطاب الشرعي

قبل الحديث عن المنهج الأصولي في فقه الخطاب الشرعي يجب أن نحدد مفهوم الخطاب أولاً، ثم مضمونه وعناصره التي يتكون منها ثانياً. لأنا إن لم نتبين المادة المدروسة لا يمكن بحال أن نتبين المنهج المتبع في فقهها، إذ «المنهج العلمي في بحث أية مادة يجب أن يكون مشتقاً من طبيعة المادة المدروسة»[1]، لذلك وجهنا النظر إلى تشخيص هذه المادة المدروسة عند الأصوليين بعقد ثلاثة مباحث:

مبحث: يتعلق بمفهوم الخطاب وأركان حجيته.

ومبحث: يتعلق بمضمونه اللغوي والشرعي.

ومبحث: يتعلق بتحليل الخطاب إلى عناصره المكونة له.

المبحث الأول: في الخطاب الشرعي وأركان حجيته

الخطاب أحد مصدري فعل خاطب يخاطب خطاباً ومخاطبة، وهو يدل على «توجيه الكلام لمن يفهم»[2] نقل من الدلالة على الحدث المجرد من الزمن إلى الدلالة على الاسمية، فأصبح في عرف الأصوليين يدل على ما خوطب به وهو الكلام.

---

(1) المناهج الأصولية للدكتور فتحي الدريني، ص: 27.

(2) سلم الوصول لشرح نهاية السول 1/48.

وقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم أحياناً بصيغة الفعل مثل قوله تعالى: **﴿وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما﴾**[3] وقوله جل شأنه: **﴿ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون﴾**[4]، وأحياناً بصيغة الاسم مثل قوله تعالى: **﴿رب السموات والأرض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطابا﴾**[5] وقوله تعالى: **﴿وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾**[6].

وفصل الخطاب الذي أعطاه الله لداود عليه السلام «عبارة عن كونه قادراً على التعبير عن كل ما يخطر بالبال، ويحضر في الخيال، بحيث لا يختلط شيء بشيء، وبحيث ينفصل كل مقام عن مقام»[7]، ذلك «أن الناس مختلفون في مراتب القدرة على التعبير عما في الضمير، فمنهم من يتعذر عليه إيراد الكلام المرتب المنتظم، بل يكون مختلط الكلام مضطرب القول، ومنهم من يتعذر عليه الترتيب من بعض الوجوه، ومنهم من يكون قادراً على ضبط المعنى والتعبير عنه إلى أقصى الغايات، وكل من كانت هذه القدرة في حقه أكمل كانت الآثار الصادرة عن النفس النطقية في حقه أكمل، وكل من كانت تلك القدرة في حقه أقل، كانت تلك الآثار أضعف».

والإمام الجويني يرى أن «الكلام، والخطاب، والتكلم، والتخاطب، والنطق واحد في حقيقة اللغة، وهو ما به يصير الحي متكلماً»[8].

ويرى أيضاً وفق ما ذهب إليه الأشاعرة: أن الكتابة والعبارة «يسميان كلاماً مجازاً، لأنه يفهم بهما الكلام»، أي أنهما دليلان فقط على ما في النفس، وأن المدلول هو ما يخطر بالبال ويحضر في الخيال من أمر ونهي وخبر واستخبار. . . إذ «الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية، وبذات المتكلم، وليس بحروف ولا أصوات، وإنما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه ويجيله في خلده. . . .

---

(3) سورة الفرقان / 25.
(4) سورة المؤمنون / 23.
(5) سورة النبأ / 78.
(6) سورة صٓ / 38.
(7) مفاتيح الغيب للإمام الرازي 26/ 187 ـ 188.
(8) الكافية في الجدل، ص: 32.

(و) العاقل إذا راجع نفسه وطالع ذهنه وجد من نفسه كلاماً وقولاً يجول في قلبه، تارة إخباراً عن أمور رآها على هيئة وجودها أو سمعها من مبتداها إلى منتهاها على وفق ثبوتها، وتارة حديثاً مع نفسه بأمر ونهي ووعد ووعيد لأشخاص على تقدير وجودهم ومشاهدتهم ثم يعبر عن تلك الأحاديث وقت المشاهدة، وتارة نطقاً عقلياً، إما بجزم القول ان الحق والصدق كذا، وإما بترديد الفكر أنه هل يجوز أن يكون الشيء كذا، أو يستحيل أو يجب إلى غير ذلك من الأفكار، حتى إن كل صانع يتحدث مع نفسه أولاً بالغرض الذي توجهت إليه صنعته، ثم تنطق نفسه في حال الفعل محادثة مع الآلات والأدوات والمواد والعناصر، ومن أنكر أمثال هذه المعاني فقد جحد الضرورة وباهت العقل، وأنكر الأوائل التي في ذهن الإنسان. . . . وأيضاً فإن الإنسان في مراتب نظره واستدلاله يضع قولاً ويرفع قولاً، ويقسم كلياً ويبطل أحد القسمين، فيتعين له الثاني، فتقسيمه هو بعينه حديث النفس، وتعيينه أحد القسمين هو بعينه حكم العقل، وربما أخذ القلم وكتب مجلدة من حديث فكره وشحن ديواناً من حديث نفسه، ولسانه ساكت لا ينطق»[9]. وبذلك كله يتبين أن «العبارة والإشارة والكتابة دلالة بقرائنها، تدل على أن لها مدلولاً خاصاً متميزاً»[10] وقد عبر الشاعر قديماً عن هذه الحقيقة بقوله:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا

على العكس من ذلك يذهب المعتزلة إلى أن الكلام «وضع في الأصل للعبارات وهو مجاز في مدلولها» إذ الكلام إنما يعقل معناه لحظة ظهوره وتشكله في صورة كلمات وعبارات دالة، بمعنى أن الكلام أو الخطاب «لا يسمى خطاباً إلا إذا عبر عنه بالأصوات، بحيث يكون خطاباً لموجود قابل للفهم»[11]. أو بتعبير آخر: إن الخطاب أو الكلام «هو المبحوث عنه في علم الأصول مما يقع به التخاطب ويصح فيه التساؤل والتجاوب، ويمكن توجيهه للأفهام وبيان القصد، وذلك إنما هو خطابات الله تعالى التي تضمنها كتابه، وحديث نبيه ﷺ من نحو قوله تعالى: ﴿**أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**﴾ ﴿**وأطيعوا الله ورسوله**﴾ وقوله عليه

---

(9) نهاية الإقدام في علم الكلام، للإمام عبد الكريم الشهرستاني، ص: 321.

(10) نهاية الإقدام في علم الكلام، للإمام عبد الكريم الشهرستاني، ص: 321.

(11) نهاية السول 1/50.

الصلاة والسلام: «صلوا خمسكم وصوموا شهركم» وكل ذلك خطاب لمن بلغه من الموجودين وقت النزول وورود الوحي، ومن يوجد بلا فرق»[12].

أو بتعبير آخر لقاضي القضاة إن الكلام هو «ما يحصل من الحروف المعقولة، له نظام مخصوص»[13]. ثم يشرح المعقولية والانتظام بقوله: «والأصل في ذلك أن الشيء لا يصير معقولاً باسمه، بل يجب أن يكون معقولاً أولاً ثم يتبعه الاسم، فصارت الفائدة في المسمى غير معقولة بالاسم، فإذا لم يعقل الشيء امتنعت تسميته باسم، وصار ذلك بمنزلة قولنا: عالم، لأنا إن لم نعقل صحة الفعل المحكم لم يجز أن نعبر عنه بقولنا عالم، فإذا ثبتت هذه الجملة فيجب أن يتقدم لنا العلم بما نريد تسميته بأنه كلام، والذي عقلناه في ذلك هو الحروف التي تنتظم، فالحروف هي معقولة ونظامها معقول، لأنه إذا تكلم أحدنا في هذا الوقت بحرف ثم انقطع عنه الحرف الثاني، فأتى به بعد زمان لم يعد ما فعله كلاماً، فما جرى هذا المجرى هو الذي نعرفه كلاماً ونسميه كذلك، وعلى هذا لو نطق بحرف واحد فقط لم يعد متكلماً ولا عُدَّ ما فعله كلاماً»[14].

أما الكلام النفسي أو الخواطر التي تطرأ على قلب الإنسان فليست إلا «تقديرات للعبارات التي في اللسان، ألا ترى أن من لا يعرف كلمة بالعربية لا يخطر بباله كلام العرب، ومن لا يعرف العجمية لا يطرأ عليه كلام العجم، ومن عرف اللسانين تارة تحدث نفسه بلسان العرب، وتارة بلسان العجم، فعلم على الحقيقة أنها تقديرات وأحاديث تابعة للعبارات التي تعلمها الإنسان في أول نشوئه. والعبارت هي أصول لها، منها تصدر وعليها ترد، حتى لو قدرنا إنساناً خالياً عن العبارات كلها، أبكم لا يقدر على نطق، لم نشك أن نفسه لا تحدثه بعربية ولا عجمية، ولا لسان من الألسن. وعقله يعقل كل معقول، وإن كان يعرى عن كل مسموع ومنقول، فعلم أن الكلام الحقيقي هو الحروف المنظومة التي في اللسان. والمتعارف من أهل اللغة والعقلاء أن الذي في اللسان هو الكلام، ومن قدر عليه

(12) سلم الوصول لشرح نهاية السول 1/ 55.

(13) المحيط بالتكليف للإمام القاضي عبد الجبار ص: 306.

(14) نفس المصدر السابق.

فهو المتكلم ومن لم يقدر فهو الأعجم الأبكم»[15]. وإن الكلام إذا أطلق على الخواطر وأحاديث النفس فإن ذلك الإطلاق لن يكون إلا مجازاً.

ويرد قاضي القضاة على الأشاعرة الذين يزعمون أن الكلام معنى قائم بالنفس بقوله: «فأما من زعم في الكلام أنه خارج عن الحروف المسموعة، وأنه معنى في النفس. فقد أبعد، لأنه إما أن يثبت هذا المعنى بالضرورة، فقد كان يجب أن نعرفه، أو بدلالة فيجب أن تذكر، وعلى أنه كان يجب أن لا يمتنع وصف أحدنا بالسكوت والخرس مع كونه متكلماً، لأن المعنى الذي في النفس لا يصح أن يمتنع من الخرس في اللسان أو من السكوت فيه، وقد عرفنا خلافه، وليست تسمية أحدنا بذلك وهو ساكت على طريقة اللغة، بل هي على جهة الصياغة كما يقال: خياط ونجار وإن كانا غير فاعلين في الوقت فلا يقدح فيما نقوله»[16].

على أن طائفة من الأصوليين من بينهم الإمام الغزالي يرون أن «الكلام اسم مشترك قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما في النفس، تقول: سمعت كلام فلان وفصاحته، وقد يطلق على مدلول العبارات، وهي المعاني التي في النفس»[17] ولا سبيل إلى إنكار كونه مشتركاً بدليل قوله تعالى: **﴿ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول﴾**[18]، وقوله جلت حكمته **﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به﴾**[19].

ومعنى هذا أن الخطاب كما يطلق حقيقة على المعاني التي توجد في النفس، يطلق حقيقة كذلك، على العبارات والكتابة الدالة على تلك المعاني، إذ ان هناك تلازماً بين الدال والمدلول، إذ كل واحد منهما يستلزم الآخر.

يوضح الإمام القاضي أبو بكر ابن العربي هذا التلازم بقوله: «إن الباري سبحانه وتعالى خلق الكلام في النفس لزيم العلم وقرينه»[20] بمعنى «أن العلم لا

---

(15) نهاية الإقدام في علم الكلام، ص: 323 ـ 324.

(16) المحيط بالتكليف ص: 307 ـ 308.

(17) المستصفى 1/ 64.

(18) سورة المجادلة / 8.

(19) سورة الملك / 13.

(20) قانون التأويل، ص: 192.

بد أن يقوم عنه في النفس خبر، وذلك الخبر هو الكلام، وهو من الله صدق لموافقته العلم»[21] ومن العبد قد يكون صدقاً، وقد يكون كذباً، لأن للعبد «حالة علم، وشك، وظن، وجهل، ووسواس، فكل هذه المعاني قام في نفسه خبر، والصدق منها ما وافق العلم، واستحال على الله كل هذه الحالات إلا العلم، فإنه له واجب، فخبره صدق قطعاً، لاستحالة وجود أحدهما دون الآخر، فلهذه القربى والملازمة بين العلم والكلام في الحقيقة، جاز أن يعبر بأحدهما عن الآخر»[22] على سبيل الحقيقة، فإذا أطلق على العلم أو المعاني التي توجد في الذهن كان حقيقة أيضاً.

هذا، وبالرغم من أن الإمام القرافي وغيره، حصر المذاهب في الثلاثة المتقدم ذكرها[23] فإن الذي يتبين من المقارنة التي يجريها الشيخ محمد بخيت بين الكلام النفسي الأزلي والكلام اللفظي، أن كل واحد منهما له كيان قائم بذاته، يتركب من دال ومدلول، فالدال في الكلام النفسي الأزلي عبارة عن الكلمات النفسية المتعلقة بأفعال المكلفين تعلق دلالة على طلب الفعل أو الترك أو التخيير، والدال في الكلام اللفظي هو كذلك عبارة عن الكلمات والعبارات المنطوق بها، التي نسمعها من المتكلم، والمتعلقة بأفعال المكلفين تعلق دلالة على طلب الفعل أو الترك أو التخيير. والمدلول في كل منهما واحد هو الحكم، باعتبار أن «كلاً من الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية، واللفظي، دليل الحكم، بمعنى الوجوب والحرمة وأخواتها مما هو صفة فعل المكلف»[24]، إذ ان «دلالة الكلام على ما يدل عليه صفة لازمة للكلام لا تقبل الانتفاء ولا التجدد، بلا فرق في ذلك بين الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية والكلام اللفظي»[25].

وقد ترتب عن اشتراك الكلام النفسي الأزلي والكلام اللفظي في المدلول، أعني الأحكام، الاتحاد في الذات والماهية، أي أن الكلام اللفظي هو عينه الكلام

(21) قانون التأويل، ص: 184.
(22) قانون التأويل، ص: 184.
(23) شرح تنقيح الفصول، ص: 40.
(24) سلم الوصول لشرح نهاية السول 1/ 49.
(25) سلم الوصول لشرح نهاية السول 1/ 53.

النفسي، يقول: «ولاتحادهما ذاتاً وماهية كان الملفوظ والمكتوب في المصاحف والمقروء بألسنتنا كلام الله الأزلي»[26]، وإن قولهم: إن الكلام اللفظي دليل على النفسي «ليس معناه أن اللفظي موضوع لمعنى هو الكلام النفسي، بل مدلول كل منهما هو مدلول الآخر بعينه»[27].

ومن ثم كان الخطاب اللفظي المبحوث عنه في الأصول لا ينافي الخطاب النفسي «لاتحاد الكلام النفسي والكلام اللفظي بالذات، وأن البحث عن أحدهما في الأصول بحث عن الآخر، غاية الأمر أن اللفظي هو الذي علمناه ووقفنا تمام الوقوف على مدلولاته، وهو الذي يصح فيه التساؤل والتجاوب، ويتصف بالنص والظاهر والمحكم والمؤول وغير ذلك من أقسام النظم، فلذلك خصوه بالبحث عنه في الأصول وبنوا على ما يفهمونه منه جميع الأحكام»[28].

بتلك المقارنة التي تبينا من خلالها أن لكل من الكلام النفسي والكلام اللفظي كياناً قائماً بذاته، وإن اشتركا في المدلول الذي هو المعنى القائم بالنفس، ساغ لنا أن نعد ما ذهب إليه مذهباً رابعاً، إذ لولا اعترافه بالمعاني النفسية لقلنا إن ما ذهب إليه لا يعدو أن يكون ترجمة لما جاء في قولٍ لقاضي القضاة يرى فيه أن الكلام عبارة عن حروف منتظمة، سواء كانت تلك الحروف مسموعة أو خفية وأن ليس هناك من معنى قائم بالنفس بدليل أن أحدنا حتى عندما يدير الكلام في نفسه يتصور أشكال الحروف، قال في ذلك القول: «والذي يفعله أحدنا قبل إظهار هذه الحروف من كلام يديره في نفسه، أو حروف يقطعها، فذلك هو جنس ما يظهره، ولكنها حروف خفية، ولو كان معنى في النفس لما احتاج إلى ضرب من التقطيع كالعلم والإرادة وغيرها. وبعد، فلولا أن الكلام هو ما ذكرناه، لكان لا يتصور في نفسه ما هو على شكل هذه الحروف، فهذا من أدل الأشياء على أنه من جنس ما يظهر وأنه ليس بمعنى في النفس، كما ثبت مثله فيمن يريد الكتابة، لأنه تصور في نفسه أشكال ما يكتبه، ولم يكن لأحد أن يجعل الكتابة معنى في النفس»[29].

---

(26) سلم الوصول لشرح نهاية السول 1/ 49.
(27) سلم الوصول لشرح نهاية السول 1/ 50.
(28) سلم الوصول لشرح نهاية السول 1/ 56.
(29) المحيط بالتكليف، ص: 308.

فقول الشيخ بخيت إذن بالمعاني النفسية هو الذي أعطى لكلامه بعداً غير البعد الاعتزالي، وقوله أيضاً بأن لكل من الكلام النفسي والكلام اللفظي دالاً ومدلولاً هو كذلك الذي أعطى له بعداً غير البعدين اللذين سبقا.

تلك كانت حقيقة الكلام أو الخطاب لغة، أما اصطلاحاً فقد قال عنه صاحب «الإبهاج»: إن الخطاب في الكلام اللفظي يطلق بإطلاقين: «أحدهما أنه الكلام وهو ما تضمن نسبة إسنادية، والثاني أنه، أخص منه وهو ما وجِّه من الكلام نحو الغير لإفادته»[30].

وفي ضوء هذا العموم والخصوص يرى الآمدي أن من عّرف الخطاب بـ «الكلام الذي يفهم المستمع منه شيئاً»[31] كان تعريفه لا يتسم بالدقة نظراً لأنه «يدخل فيه الكلام الذي لم يقصد المتكلم به إفهام المستمع، فإنه على ما ذكر من الحد، وليس خطاباً» ذلك «لأن المعقول من قولنا: إنه خطاب لنا، أنه قد وجه الخطاب نحونا، ولا معنى لذلك إلا أنه قصد إفهامنا»[32]. ولأنه لو لم يقصد إفهامنا لكان عبثاً، ومن ثم عرف الخطاب مراعياً فيه خصوصية قصد الإفهام بقوله: «إنه اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيىء لفهمه»[33].

وفي شرحه لهذا التعريف يذكر أن الحركات والإشارات المفهمة ليست من الخطاب لأنها ليست لفظاً، وكذلك الألفاظ المهملة لأنها غير متواضع عليها، كما أن الكلام الذي لا يقصد به إفهام المستمع، أو الكلام الذي يوجه لمن ليس متهيئاً للفهم كالنائم ونحوه ليس كذلك من الخطاب «لأن الفائدة في الخطاب إفهام المخاطب» [34]، إذ المتكلم له قصديتان من الخطاب: قصدية السامع الذي يتلقى خطابه، وقصدية المعنى الخاص الذي يقصده بكلامه[35] ويريد إبلاغه للسامعين.

وقد ساق إمام الحرمين في ضوء هذه الخصوصية تعريفاً للخطاب فذكر بأنه

---

(30) الإبهاج في شرح المنهاج 1/ 44.
(31) الأحكام للآمدي 1/ 136.
(32) المعتمد في أصول الفقه 1/ 343.
(33) الأحكام للآمدي 1/ 136.
(34) المعتمد في أصول الفقه 1/ 143.
(35) الكتابة والتجربة الصوفية / 32.

«ما فهم منه الأمر والنهي والخبر»[36] غير أنه لم يرتح له لعدم دقته لأنه يرى أن من «فهم منه أحد هذه، فقد فهم الكل، فإن كل أمر نهي وخبر. وكل نهي: أمر. وكل خبر: أمر ونهي» ومن ثم لو اقتصر صاحب هذا التعريف على واحد منها فقال: «ما فهم منه الأمر أو النهي أو الخبر أو الاستخبار، لاستقام».

بيان ذلك أن الأمر بتحصيل الشيء هو نهي عن ضده، إذ الأمر بالتحرك مثلاً نهي عن ضده، الذي هو السكون، وأمر الخالق جلت كلمته لنا بالإيمان هو نهي لنا عن ضده الذي هو الكفر، كما أن النهي عن السكون هو أمر بالتحرك، والنهي عن الكفر يكون أمراً بالضد وهو الإيمان، وهكذا يتضح أن الأمر نهي عن ضده، والنهي أمر بضده. ثم من جهة أخرى فإن الأمر والنهي كما يستفادان من صيغهما المعهودة يستفادان من صيغ الخبر مثل قول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[37] فهو أمر بالقصد في كل عمل بصيغة الخبر، كما أن قوله عليه الصلاة والسلام: «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها من كلام الآدميين شيء»[38] هو نهي عن الكلام في الصلاة بغير القرآن بصيغة الخبر على أسلوب النفي. وبذلك يكون كل خبر أمراً ونهياً.

مثل ذلك يقال في قوله: وكل أمر نهي وخبر. إذ الأمر من جهة نهي عن ضده، ومن جهة أخرى «فإن الإنسان قد ينبئ عن حال نفسه بالخبر (غفر الله لك ـ رحمه الله) وينبىء عن حال غيره بالأمر والنهي، لأنهما يدلان على وجوب الفعل وقبحه»[39] كقوله تعالى: ﴿**فليضحكوا قليلاً وليبكوا كثيراً**﴾[40] إذ المعنى إنهم سيضحكون قليلاً وسيبكون كثيراً[41] أو بتعبير آخر: إن «المخاطب لغيره إما أن يفيد حال نفسه فيدخل فيه الأمر والنهي لأن الأمر ينبىء عن إرادة الآمر،

---

(36) الكافية في الجدل / 33.

(37) هذا الحديث أخرجه الإمام البخاري في صدر صحيحه، وكذلك الإمام مسلم في كتاب الإمارة 3/ 1515.

(38) هذا الحديث أخرجه النسائي في سننه، سهو 20.

(39) المعتمد في أصول الفقه 1/ 21.

(40) سورة التوبة / 82.

(41) الصحابي / 302.

والنهي ينبىء عن كراهته، وإما أن ينبىء عن حال غيره فيكون الخبر»[42]. ولذلك نرى كثيراً من الأصوليين يفتتحون مؤلفاتهم بالكلام عن الأمر والنهي.

هذا، وإذا كان الخطاب هو الكلام، والكلام هو الخطاب، وكان الكلام لا يطلق على لفظ الخطاب إلا إذا كان متصفاً بخصوصية قصد الإفهام «لأن المعقول من قولنا: إنه مخاطب لنا، أنه قد وجه الخطاب نحونا، ولا معنى لذلك إلا أنه قصد إفهامنا»[43]، فإن الأصوليين قد أثاروا إشكالاً يتعلق بغياب المخاطب، إذ انهم رأوا أن المخاطب سواء قلنا: إن المراد من الخطاب هو الكلام النفسي الأزلي، أو قلنا: إن المراد منه هو الملفوظ والمكتوب في المصاحف والمقروء بالألسنة، فإن المخاطب يكون غائباً لا وجود له، إذ هو بالنسبة للفريق الأول يكون معدوماً لا وجود له في الأزل، وبالنسبة للثاني يكون قاصراً على الصحابة رضوان الله عليهم، إذ هم الذين كانوا موجودين ساعة نزول الخطاب، وغيرهم من الأجيال المتتالية ما زال لم يوجد بعد، علماً بأن الخطاب موجه للبشرية قاطبة من مبعث محمد عليه الصلاة والسلام إلى أن تنتهي دار التكليف.

والجواب عن هذا الإشكال يتبين من خلال المقارنة التي يجريها الشيخ محمد بخيت بين الكلام النفسي واللفظي، حيث أبان فيها، أن كلاً من الكلام النفسي والكلام اللفظي متحدان ذاتاً وماهية، باعتبار تحقق حقيقة الكلام في ذاته فيهما، حيث إن كلاً منهما دال حقيقة على طلب الفعل أو الترك طلباً جازماً أو غير جازم، والطلب على وجه التخيير، إذ كل منهما يتنوع إلى أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد، وأن كلاً منهما دليل للحكم، كما أن كلاً منهما يصح أن يسمى حكماً أيضاً باعتبار ذاته، ويسمى خطاباً. وأن الكلام اللفظي إنما جاء متنوعاً إلى تلك الأقسام موافقاً للكلام النفسي لإفادة المكلفين وإفهامهم، حيث لا اطلاع لهم على الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية، وأن قولهم إن الكلام اللفظي دليل على النفسي ليس معناه أن اللفظي موضوع لمعنى هو الكلام النفسي،

(42) المعتمد في أصول الفقه 1/ 21.
(43) المعتمد في أصول الفقه 1/ 343.

بل مدلول كل منهما هو مدلول الآخر بعينه، ومن ثم كان البحث عن الكلام اللفظي بحثاً عن الكلام النفسي.

وأنه إذا كان هناك من فرق بينهما فهو أن الكلام النفسي اعتبر فيه وجوده العلمي الأزلي، والكلام اللفظي اعتبر فيه وجوده اللفظي.

وبعد هذه المقارنة يخرج بالنتيجة التالية: «ومن هذا تعلم أن الكلام إنما يوصف بكونه خطاباً باعتبار دلالته على معناه وتنوعه إلى تلك الأنواع، وإن لم يوجد مخاطب، فإن كل المكلفين مخاطبون بالقرآن، لا فرق بين من كان موجوداً، وبين من يوجد إلى أن تنتهي دار التكليف»[44]. وأنه لا شبهة في تسمية الكلام النفسي خطاباً، إذ التسمية إنما جاءت بحسب دلالته على المعنى وتنوعه، فلا تتوقف تسمية النفسي ولا اللفظي على وجود المخاطب.

أو يقال في الإجابة عن الإشكال بالنسبة للكلام اللفظي: قد تبين أنه خطاب للموجودين وغير الموجودين بواسطة القرائن السياقية والمقامية الحافة بالألفاظ، إذ ان «كل حكم يدل بصيغة المخاطبة كقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا**﴾ و﴿**يا أيها المؤمنون**﴾ و﴿**يا أيها الناس**﴾ فهو خطاب مع الموجودين في عصر رسول الله ﷺ، وإثباته في حق من يحدث بعده بدليل زائد دل على أن كل حكم ثبت في زمانه فهو دائم إلى يوم القيامة على كل مكّلف، ولولاه لم يقتض مجرد اللفظ ذلك. ولما ثبت ذلك أفاد مثل هذه الألفاظ فائدة العموم لاقتران الدليل الآخر بها لا بمجرد الخطاب... (وقد) عرف الصحابة عموم الحكم الثابت في عصره للأعصار كلها بقرائن كثيرة، وعرفنا ذلك من الصحابة ضرورة. ومجرد هذه الألفاظ ليست قاطعة، فإنه وإن كان مبعوثاً إلى الكافة فلا يلزم تساويهم في الأحكام، فهو مبعوث إلى الحر والعبد والحائض والطاهر والمريض والصحيح ليعرفهم أحكامهم المختلفة، وكذلك قوله تعالى: ﴿**لأنذركم به ومن بلغ**﴾ أن ينذر كل قوم بل كل شخص بحكمه، فيكون شرعه عاماً، وقوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» لا يتناول إلا عصره، فإن الجماعة عبارة عن الموجودين، فلا يتناول من بعده»[45].

---

(44) سلم الوصول لشرح نهاية السول 1/ 50.

(45) المستصفى 2/ 25.

ومن جهة أخرى فإنه يمكن القول، إجابة عن الإشكال: أن المخاطب إذا لم يكن موجوداً بالفعل فهو موجود بالقوة، لأنه يجوز أن يتقدم الطلب على المطلوب منه، بمعنى «إن الله تعالى يوجب في الأزل على زيد المعين على تقدير وجوده مجتمع الشرائط، مزال الموانع، وذلك غير ممتنع، كما يجد أحدنا في نفسه طلب تحصيل العلم والفضائل من ولد إن رزقه، وهو الآن لا ولد له، فتقدم منا الطلب على وجود المطلوب، وتقدم الطلب على المطلوب منه لا غرو فيه»[46]. وهناك إجابات أخرى عن الإشكال تعرضنا لها في كتابنا الخطاب الشرعي وطرق استثماره[47].

أركان حجيته:

ذاك كان من جهة مفهوم الخطاب، أما من جهة إلزامه وحجيته فيمكن تشخيصها انطلاقاً من حقائق ثلاث:

الحقيقة الأولى: إن هذا الخطاب في عمومه لما كان عبارة عن لفظ متواضع عليه، مقصود به إفهام من هو متهيىء لفهمه، كان لا يشمل من الأجناس التي تلقيت منها الأحكام عن النبي ﷺ إلا جنساً واحداً هو القول فقط وما عداه من فعل وإقرار ليسا مرادين من الخطاب.

والحقيقة الثانية: ان هذا الجنس اللفظي عند التأمل فيه نجده يتنوع إلى أنواع ثلاثة[48] لا رابع لها، بحكم أن «الأدلة ضربان: خطاب وغير خطاب، وهو الأفعال والقياس والاستنباط. . . . وأما الأدلة التي هي الخطاب فهو خطاب الله وخطاب رسوله عليه السلام وخطاب الأمة»[49].

الحقيقة الثالثة: إن ما يتضمنه هذا الخطاب ملزم لكافة المخاطبين، دينا وقضاء، ووجه إلزاميته يستمدها من ركنين قويين: ركن التواتر الذي يفضي إلى أنه

---

(46) الفروق 1/ 49.

(47) رسالة جامعية قدمت لنيل دكتوراه الدولة، طبعها المركز الثقافي العربي 1994.

(48) تعرضنا بالتفصيل لأنواع الخطاب في كتابنا: الخطاب الشرعي وطرق استثماره.

(49) المعتمد في أصول الفقه 2/ 909.

سمع من الرسول عليه الصلاة والسلام، أو ممن شهد له الله ورسوله بأنهم لا يجمعون على الخطأ، وركن الإعجاز أو ما يقوم مقامه الذي يفضي إلى أن مصدر الخطاب هو الله سبحانه وتعالى بالرغم من تنوع المدارك.

وإذا كانت الحقيقة الأولى والثانية قد بلغت من الوضوح حداً لا يسمح بالخوض فيها، فإن الحقيقة الثالثة تحتاج إلى تجلية وتوضيح، ومن هذا التوضيح أن هذين الركنين إذا كانا واضحين بالنسبة لخطاب الله سبحانه، إذ الإجماع حاصل من الأمة كافة على أن هذا القرآن قطعي الثبوت لأنه جمع حفظاً وكتابة، وسار الحفظ فيه إلى جانب الكتابة، والكتابة إلى جانب الحفظ، سواء في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام الذي كان يحرص على حفظه واستظهاره ـ مثلما كان صحابته رضوان الله عليهم يتنافسون في ذلك ـ وعلى كتابته حيث كان له كتاب للوحي كلما نزل شيء من القرآن الكريم أمرهم بكتابته في ألواح كانت تحفظ عنده، لتظاهر الكتابة الحفظ، أم في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه الذي أمر عند جمعه عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت رضي الله عنهما بقوله: «اقعدا بباب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه»[50]، وقد قال ابن حجر: إن «المراد بالشاهدين الحفظ والكتابة»[51]. أو في عهد عثمان رضي الله عنه فإنه لما كتب عدة مصاحف اختار لها «حفاظاً يثق بهم وأنفذهم إلى الأقطار الإسلامية، فكان يرسل إلى كل إقليم مصحفه مع من يوافق قراءته في الأكثر الأغلب. روي أن عثمان، أمر زيد بن ثابت أن يقرىء بالمدني، وبعث عبد الله بن السائب مع المكي، والمغيرة بن شهاب مع الشامي، وأبا عبد الرحمن السلمي مع الكوفي، وعامر بن عبد القيس مع البصري»[52]. وبذلك يكون قد «قرأ كل مصر بما في مصحفهم وتلقوا ما فيه عن الصحابة الذين تلقوه من فيّ رسول الله ﷺ، ثم قاموا بذلك مقام الصحابة الذين تلقوه عن النبي ﷺ»[53]. وبقي الأمر كذلك في كل جيل إلى يومنا هذا بل إلى يوم الدين مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**إنا نحن نزلنا**

---

(50) مناهل العرفان 1/ 245.

(51) مناهل العرفان 1/ 245.

(52) مناهل العرفان 1/ 396.

(53) النشر في القراءات العشر 1/ 8 ـ 9.

الذكر وإنا له لحافظون﴾[54].

هذا، ومثلما أجمعت الأمة على قطعية ثبوت القرآن أجمعت كذلك على التسليم بأنه قول لا كأقوال البشر، إذ ما من أحد يخطئه أن يميز بين هذا القرآن وقول البشر لسبب رئيسي هو عجزهم عن الإتيان بمثله رغم التحدي، لم ينازع في ذلك أحد لا من العرب ولا من غير العرب، إذ لم يقم أحد منهم بالرد على التحدي رغم القرون التي مرت ورغم تكاثر عدد الأمة الإسلامية، بل حتى أولئك الذين سولت لهم نفوسهم أن يتصدوا لمباراته لم تزدهم محاولاتهم إلا فضائح في فضائح. كل ما قام به علماء هذه الأمة هو تدبرهم سر الإعجاز الذي خاضوا فيه جيلاً بعد جيل، فكان من الإعجاز الذي ترتب على هذا الخوض «أن يظل مطروحاً على الأجيال، تتوارد عليه جيلاً بعد جيل، ثم يبقى أبداً رحب المدى سخي المورد، كلما حسب جيل أنه بلغ منه الغاية، امتد الأفق بعيداً وراء كل مطمح عالياً يفوق طاقة الدارسين»[55]، لتكون الحصيلة في النهاية هي ما أقسم عليه الإمام محمد عبده في قوله: «ولعمري إن مسألة النظم والأسلوب لإحدى الكبر وأعجب العجائب لمن فكر وأبصر، ولم يوفها أحد حقها، على كثرة ما أبدأوا وأعادوا فيها»[56] لأنها مسألة تتعلق بهذا القرآن الكريم الذي لم يكن من النوع الذي قيل فيه **﴿إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون﴾**[57] أو من النوع الذي يقال فيه **﴿إن هذا إلا قول البشر﴾**[58] أو حتى قولهم فيه **﴿إن هذا إلا سحر مبين﴾**[59] وإنما هو شيء عبرت عنه هذه الآيات البينات: **﴿تنزيل من رب العالمين﴾**[60] **﴿قل أنزله الذي يعلم السر في السموات والأرض﴾**[61] **﴿وإنه**

---

(54) سور الحجر / 9.
(55) الإعجاز البياني للدكتورة عائشة عبد الرحمن، ص: 13.
(56) تفسير المنار 1/ 199.
(57) سورة الفرقان / 4.
(58) سورة المدثر / 25.
(59) سورة الصافات / 15.
(60) سورة الواقعة / 80.
(61) سورة الفرقان / 6.

لحسرة على الكافرين وإنه لحق اليقين﴾[62] ﴿أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون﴾[63].

هذا من جهة خطاب الله سبحانه، أما من جهة خطاب الرسول عليه السلام، وخطاب الأمة العالمة بشريعته، فنذكر من جهة التواتر أيضاً أن الخبر إذا كان متواتراً «صار كالمعاين المسموع منه»[64] ﷺ، ومن ثم يكون لا جدال في إلزامه وحجيته، مثله ما لو نقل الخبر آحادا عنه ﷺ واحتفت به القرائن الشاهدة بصدقه، لأنه «لا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين»[65] أي «لا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن إليه لو تجرد عن القرائن لم يفد العلم، فإنه إذا أخبر خمسة أو ستة عن موت إنسان لا يحصل العلم بصدقهم، لكن إذا انضم إليه خروج والد الميت من الدار حاسر الرأس، حافي القدمين، ممزق الثياب، مضطرب الحال، يصفق وجهه ورأسه، وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة، لا يخالف عادته ومروءته إلا عن ضرورة، فيجوز أن يكون هذا قرينة تنضم إلى أولئك، فتقوم في التأثير مقام بقية العدد، وهذا ما يقطع بجوازه والتجربة تدل عليه»[66]، ومن الأحاديث المحتفية بالقرائن، الأحاديث التي تلقتها الأمة بالقبول، والأحاديث المشهورة، والأحاديث المسلسلة بالأئمة الحفاظ المتقنين[67].

مثل هذا يقال في خطاب الأمة «لأن حجية الإجماع في قطعيته، إذ انه بإضافة الإجماع إلى من عقدوه تكون القطعية، فإذا زالت القطعية في سنده بالنقل بخبر الآحاد الذي هو سند ظني، فقد زال المعنى الذي اكتسب بالإجماع، فبقي الأمر في الحكم إلى أصل السند الشرعي الذي بني عليه الإجماع»[68]، غير أن

(62) سورة الحاقة / 50.
(63) سورة العنكبوت / 51.
(64) كشف الأسرار 2/ 361.
(65) المستصفى 1/ 87.
(66) المستصفى 1/ 87 ـ 88.
(67) انظر تفاصيل هذا في: الخطاب الشرعي وطرق استثماره ص 35 وما بعدها.
(68) قول للفخر الرازي نقلناه عن أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة، ص: 212.

هذا السند الظني إذا انضافت إليه القرائن أيضاً «نحو أن يفعلوا بأجمعهم فعلاً واحداً. . . ونحو أن يظهر القول فيهم ولا يظهرون كراهيته مع زوال التقية»[69] فإنه ينتقل إلى رتبة الحجية والإلزام[70].

كما يمكن أن يذكر من جهة الإعجاز أنه وإن كان قضية خاصة بخطاب الله لا تتجاوزه إلى غيره فإن كلام الله المعجز لما أنبأ عن الرسول عليه الصلاة والسلام بقوله: ﴿**وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى**﴾[71] وأنبأ عن الأمة بقوله سبحانه: ﴿**ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم**﴾[72]، وأمر بوجوب طاعة الرسول ﷺ والأمة مثلما أمر بوجوب طاعته سبحانه وتعالى بلا فرق في قوله: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[73] يكون خطاب الرسول ﷺ وخطاب الأمة كخطابه عز وجل «لأن المعجز قد صير خطابه بمنزلة خطابه عز وجل، فما يجب أن ينفى عن خطابه تعالى يجب كونه منفياً عنه من حيث ثبت أن الحكيم لا يرسل الرسول وغرضه بإرساله البيان والتعريف، ويعلم أنه يكذب عليه أو يعمي أو يحرِّف أو يكتم أو ينفِّر، ومتى علم من حاله انتفاء جميع هذه الوجوه عنه صح الاحتجاج بسنته.

والعلم بأن قوله ﷺ حجة تابع للعلم بأنه عز وجل لا يفعل القبيح وأن خطابه حجة، فمن لم يعلم ذلك من حاله تعالى وحال خطابه لم يمكنه أن يحتج بقول النبي ﷺ، ولذلك قلنا إن من أجاز على الله القبيح يلزمه أن يجوز في الرسول ﷺ أن يكون داعياً إلى الضلال، وإن كان تعالى قد اختار بعثته وإظهار المعجز عليه، لأنه إذا جاز أن يضل جاز أن يفعل ما يكون كالسبب له والداعي

---

(69) المعتمد في أصول الفقه 2/ 479.

(70) كل هذا في الأمور التي تتعلق بالنظر في الخطاب. أما الأمور التي تتعلق بأمور الدنيا فإن للعلماء رأياً غير هذا هو أن الأمة إذا أجمعت مثلاً على «أنه يجوز الحرب في موضع معين. . . فإنه يجوز لمن بعدهم مخالفتهم في ذلك لأن حالهم في ذلك ليست بأعظم من حال النبي ﷺ، ومعلوم أنه ﷺ لو رأى رأياً في الحرب لساغ مراجعته فيه» المعتمد في أصول الفقه 2/ 35.

(71) سورة النجم / 3.

(72) سورة النساء / 115.

(73) سورة النساء / 59.

إليه»[74]، بل يذهبون إلى أبعد من هذا وهو أن «اشتباه وجه الحكمة علينا لا يؤثر في هذا الوجه الذي ذكرناه، وهذا بمنزلة أن يعلم أن الرسول ﷺ لا يكذب في إخباره فمتى أخبر بشيء ولم يعلم كيفيته فيجب أن يسلم به أنه صدق وإن لم يعلم حال المخبر عنه فكذلك القول فيما قدمناه»[75].

مثل ذلك يقال بالنسبة لخطاب الأمة، إذ «الشرط في الاستدلال بالإجماع هو أن نعلم أن الله عز وجل أو رسوله قد شهد أنهم لا يجمعون على الخطأ»[76] أي «أنه إنما يمكن أن نعرف صحة الإجماع بعد أن نعرف أن الله تعالى أو رسوله قد شهد بأن الإجماع حق وأنهما لا يشهدان بشيء إلا وهو على ما شهدا به، وإنما يعرف ذلك إذا عرفت حكمة الله تعالى، وأنه لا يفعل القبيح، وأن محمداً صادق، ليعلم صدقه في إخباره أن القرآن كلام الله تعالى حتى يعلم أن ما فيه من الآيات الدالة على الإجماع من قبل الله تعالى»[77]. أو بتعبير آخر للإمام الغزالي وهو يرصد وجوه المطابقة بين أنواع الخطاب الشرعي: إنا «إن اعتبرنا السبب الملزم فهو واحد وهو حكم الله تعالى» لأن «أصل الأحكام واحد هو قول الله تعالى، إذ قول الرسول ﷺ ليس بحكم ولا ملزم بل هو مخبر عن الله تعالى أنه حكم بكذا وكذا، فالحكم لله تعالى وحده، والإجماع يدل على السنة، والسنة على حكم الله تعالى».

و«إن اعتبرنا المظهر لهذه الأحكام فهو قول الرسول فقط، إذ الإجماع يدل على أنهم استندوا إلى قوله» «لأنا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل، فالكتاب يظهر لنا بقول الرسول ﷺ». نعم «إذا لم نجرد النظر وجمعنا المدارك» صار لنا خطاب الله وخطاب الرسول عليه السلام وخطاب الأمة[78].

---

(74) متشابه القرآن، ص: 33.

(75) متشابه القرآن، ص: 23.

(76) المعتمد في أصول الفقه 2/ 900.

(77) المعتمد في أصول الفقه 2/ 493.

(78) المستصفى 1/ 64.

المبحث الثاني: في مضمون الخطاب اللغوي والشرعي

بعد تحديدنا لمفهوم الخطاب وأركان حجيته نعود لمضمونه الذي سنحصر الحديث عنه في نقطتين هما: المعاني اللغوية، والمعاني الشرعية، نظراً لأن هذا الخطاب من جهة جاء متضمناً رسالة سماوية تتمثل في «إصلاح المجتمع إصلاحاً شاملاً، سواء في عقائده الدينية أو صلاته الاجتماعية»[79]، ومن جهة أخرى فهو قد جاء بلسان عربي من حيث كانت جل ألفاظه مستعملة في معانيها اللغوية وجارية على قوانينه الوضعية والاستعمالية والدلالية المعروفة عندهم لدرجة أن الإمام الشاطبي وغيره ذكر «أن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، لأنهما سِيَانِ في النمط، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدىء في فهم الشريعة، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة»[80]. ومن ثم وجدنا الأصوليين في تعاملهم مع هذا الخطاب يراعون جانبين في الدلالة: الجانب اللغوي والجانب الشرعي.

وتبعاً لذلك قسمنا هذا المبحث إلى فرعين: فرع يتعلق بالمعاني اللغوية، وفرع يتعلق بالمعاني الشرعية.

الفرع الأول: في المعاني اللغوية

وسنتحدث فيه عن: المعاني اللغوية العامة، ثم المعاني اللغوية الخاصة بقسميها الوضعي والعرفي، ثم المقاصد اللغوية.

أ ـ في تتبعنا للمعاني اللغوية العامة التي يقسم الخطاب إليها وجدنا تضارباً في تعدادها: فهناك أحمد بن فارس الذي يذكر أن «معاني الكلام عند بعض أهل

(79) المدخل إلى علم أصول الفقه للدكتور معروف الدواليبي، ص: 413.
(80) الموافقات 4/ 115.

العلم عشرة: خبر واستخبار وأمر ونهي ودعاء وطلب وعرض وتحضيض وتمن وتعجب»[81].

وهناك الأخفش الذي يحصرها في ستة هي: «الخبر والاستخبار والأمر والنهي والنداء والتمني»[82]. ثم هناك قطرب الذي يذهب إلى أنها لا تعدو أربعة هي: الخبر والاستخبار والطلب والنداء، مدرجاً الأمر والنهي تحت الطلب، غير أن رأيه قد «ضعف بأن الاستخبار مندرج تحته أيضاً وبأن بعت واشتريت خارج عنه»[83].

وهناك الإمام فخر الدين الذي يرى أنها لا تعدو «ثلاثة أقسام: خبر وإنشاء ـ وهو ما دل على الطلب دلالة أولية ـ وتنبيه ويدخل فيه الاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء»[84].

ويقرب من هذا الرأي أولئك الذين يقسمونه إلى «خبر، وطلب، وإنشاء، وهو مذهب كثيرين، فالخبر ما احتمل الصدق والكذب، والطلب ما تأخر معناه عن وجود لفظه كالضرب، والإنشاء ما قارن معناه لفظه أنت حر. ورد بأن الطلب معناه الاستدعاء فهو قسم من الإنشاء، ألا ترى أن نحو اضرب معناه اطلب الضرب وهو مقترن بلفظه، وأما وجود الضرب الذي هو متعلقه فهو المستقبل وليس هو مدلول الطلب»[85].

وأخيراً هناك المحققون الذين يذهبون إلى أن جميع هذه المعاني التي ذكرت والتي لم تذكر لا تخرج عن اثنين لا ثالث لهما هما: الخبر والإنشاء، لأن «الكلام إما أن يكون لنسبته خارج بالقوة، تطابقه أو لا تطابقه (خرج محمد ـ لم يخرج) أو لا يكون له خارج كذلك، فالأول بأقسامه الخبر، والثاني الإنشاء»[86] أو بتعبير آخر للأصوليين: إن معاني الكلام من حيث هي لا تخرج عن الأمر وما في معناه

---

(81) الصاحبي / 289.

(82) عقود الجمان في المعاني والبيان للإمام السيوطي 1/ 35.

(83) عقود الجمان في المعاني والبيان 1/ 35.

(84) عقود الجمان في المعاني والبيان 1/ 35.

(85) عقود الجمان في المعاني والبيان 1/ 35.

(86) عقود الجمان في المعاني والبيان 1/ 35 ـ 36.

والخبر وما في معناه[87]، إذ الكلام المفيد الذي «هو إيصال بعض المعاني ببعض، وتعلق بعضها ببعض، إما أن يكون إسماً مع إسم، وإما أن يكون إسماً مع فعل» ولا ثالث لهما، «والإسم إذا نعت بالإسم فانعقدت به الفائدة كان خبراً، والفعل إذا قرن بالإسم فإما أن يقرن على سبيل النعت فيكون خبراً وما في معناه كقولك: زيد يضرب، وإما أن يقرن به على سبيل الحدث: إما على الفعل فيكون أمراً، وإما على تركه فيكون نهياً، فبان أن الخطاب المفيد إما أن يكون أمراً وما في معناه، أو خبراً وما في معناه»[88]، ثم يبينون وجه رجوع معاني الخطاب الإنشائي إلى الأمر فيذكرون: أن النهي في معنى الأمر، إذ هو في جوهره أمر بالترك، وكذلك الاستفهام والاستخبار فإن معناهما «طلب الفهم والخبر فهما في معنى الأمر»[89]، وكذلك الترجي والتمني والتعرض والتحضيض فإن صيغها «كلها للطلب أو يتبعها الطلب ويترتب عليها، ولا تقبل التصديق ولا التكذيب، فهي كالأوامر والنواهي إنشاء»[90]. والنداء كذلك لأن في النداء «إضمار أمر بشيء أو نهيه عن شيء أو إخباره عن شيء، معناه يا زيد اقبل أو لا تقبل، أو هل في الدار عمرو؟ والمنادي يجد من نفسه أنه يضمر ذلك وربما أظهره، ولهذا إذا سمعه المنادى، قال: ما الذي تريد؟ فدل على أنه قد عقل منه إضمار ما ذكرنا»[91].

كما رأوا بالنسبة للضرب الثاني أن الخبر لما كان هو: الإعلام لغة أو «هو إفادة المخاطب أمراً في ماض من زمان أو مستقبل أو دائم نحو: قام زيد، ويقوم زيد، وقائم زيد»[92]، وكانت الفائدة إنما تتم بتعلق الإسم بالإسم أو الفعل بالإسم ولا ثالث لهما[93] كان «الإسم إذا نعت بالإسم فانعقدت به الفائدة خبراً» ومثله

(87) المعتمد في أصول الفقه 1/ 21.
(88) المعتمد في أصول الفقه 1/ 20 ـ 21.
(89) المعتمد في أصول الفقه 1/ 21.
(90) الفروق للإمام القرافي 1/ 27.
(91) المعتمد في أصول الفقه 1/ 20.
(92) الصاحبي / 289.
(93) لأن الفائدة لا تتم بالحرف مع الفعل ولا به وبالإسم، لأن الحرف إنما ينبىء عن كيفية إيصال فائدة بفائدة.... وليس يدخل تحت الإسم الواحد ولا تحت الفعل الواحد فائدتان فيكون الحرف مفيداً لكيفية إيصال أحدهما بالآخر. المعتمد في أصول الفقه 1/ 20.

الفعل إذا قرن باسم على سبيل النعت أيضاً يكون خبراً أو ما في معنى الخبر كقولك: زيد يضرب[94].

كما رأوا أيضاً أن «المعاني التي يحتملها لفظ الخبر كثيرة فمنها التعجب نحو: ما أحسن زيداً. والتمني نحو: وددتك عندنا. والإنكار نحو: ما له علي حق. والنفي نحو: لا بأس عليك. والأمر نحو قوله تعالى: **﴿والمطلقات يتربصن﴾**. والنهي نحو قوله تعالى: **﴿لا يمسه إلا المطهرون﴾** والتعظيم نحو: سبحان الله. والدعاء نحو: عفا الله عنك. والوعد نحو قوله تعالى: **﴿سنريهم آياتنا في الآفاق﴾**. والوعيد نحو قوله تعالى: **﴿وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾**، والإنكار والتبكيت نحو قوله تعالى: **﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾**، وربما كان اللفظ خبراً والمعنى شرطاً وجزاء نحو قوله تعالى: **﴿إنا كاشفو العذاب قليلاً إنكم عائدون﴾** والمعنى إنا إن نكشف عنكم العذاب تعودوا، ومثله **﴿الطلاق مرتان﴾** والمعنى من طلق امرأته مرتين فليمسكها بعدهما بمعروف أو يسرحها بإحسان... ويكون اللفظ خبراً والمعنى دعاء وطلب، نحو: **﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾** معناه فأعنا على عبادتك، ويقول القائل: استغفر الله، والمعنى اغفر، قال تعالى **﴿لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم﴾**[95].

أو بتعبير آخر: إن الأصوليين رأوا أن الخطاب الخبري يأتي على وجهين[96] وجه يكون «المحكوم به في خبر الشارع هو الحكم الشرعي مثل **﴿كتب عليكم الصيام﴾** **﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾** فإن مثل هذا الوجه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير أن يجعل مجازاً عن الإنشاء»، ووجه آخر لا يكون كذلك فتكون «إفادته للحكم الشرعي أن يجعل الإثبات مجازاً عن الأمر، والنفي مجازاً عن النهي فيفيد الحكم بأبلغ وجه». والذي دفعهم إلى ذلك هو أن الشارع «إذا حكم بثبوت الشيء أو نفيه» فإن لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الأمر فإنه لا يلزم من عدم الإتيان بالمأمور به كذب الشارع.

---

(94) المعتمد في أصول الفقه 1/ 21.

(95) الصاحبي ص: 289 وما بعدها.

(96) التلويح على التوضيح 1/ 149.

ب ـ هذا من حيث المعاني اللغوية العامة، أما من حيث المعاني اللغوية الخاصة فنظراً لأن «دلالة الألفاظ على الشيء إما أن تكون بطريقة التعليل أو اللغة أو العرف.... لأن التنبيه بطريق التعليل من اللغة كما أنه بطريق الوضع من اللغة»[97] قسمنا الحديث في تناولها إلى قسمين:

قسم يتعلق بدلالة الألفاظ على المعاني بطريق اللغة أو العرف، وقسم يتعلق بدلالة الألفاظ على المعاني بطريق التعليل.

1 ـ بالنسبة للقسم الأول يلاحظ أن الأصوليين يقسمون الحقيقة اللغوية إلى قسمين «حقيقة وضعية وعرفية»[98] بمعنى أن «الوضع يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلاً على المعنى كتسمية الولد زيداً، وهذا هو الوضع اللغوي، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره وهذا هو وضع المنقولات»[99].

وفي تتبعهم لأصناف الوضع اللغوي وجدوا أن الألفاظ بالإضافة إلى خصوص المعنى وشموله تنقسم إلى ما يدل على مسمى بعينه بحيث «لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد بعينه»[100] كقولك: زيد، وهذه الشجرة، وهذا الفرس، وهذا السواد، وإلى «ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد ونسميه مطلقاً»[101] مثل فرس وإنسان وسواد وحركة، وهذا المطلق إذا دخلت عليه الألف واللام صيرته دالاً على العموم الشمولي في لغة العرب.

كما وجدوا الألفاظ بالإضافة إلى مسمياتها المتعددة لا تخرج عن أصناف أربعة هي: المترادفة، والمتباينة والمتواطئة والمشتركة، وذلك لأن «اللفظ والمعنى إما أن يتكثرا معاً وهي المتباينة، أو يتحدا معاً كزيد والإنسان وهي المتواطئة، أو يتكثر اللفظ فقط وهي المترادفة، أو المعنى فقط وهي المشتركة»[102]. فالمتباينة

---

(97) شفاء الغليل للإمام الغزالي 56.

(98) شرح مختصر الروضة للطوفي 1/ 489.

(99) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص: 20.

(100) المستصفى 1/ 20.

(101) نفس المصدر 1/ 20.

(102) شرح تنقيح الفصول ص: 30.

مشتقة «من البين الذي هو الافتراق والبعد، شبه افتراق المسميات في حقائقها بافتراق الحقائق في بقاعها»[103] حيث تكون هناك أسماء مختلفة لمعان مختلفة كالأسود والقدرة والأسد والمفتاح والأرض والسماء.

والمتواطئة مشتقة من «التواطؤ الذي هو التوافق، يقال تواطأ القوم على الأمر إذا اتفقوا عليه. ولما توافقت محال مسمى هذا اللفظ في مسماه سمي متواطئاً»[104] وذلك مثل الرجل فإنه ينطلق على زيد وعمرو وبكر وخالد، وإسم الجسم فإنه ينطلق على السماء والأرض والإنسان لاشتراك هذه الأعيان في الجسمية التي وضع الإسم بإزائها، واشتراك الأخرى في الرجولة.

والمترادفة مشتقة من «الردف، شبه اجتماع اللفظين على معنى واحد باجتماع الراكبين على ردف الدابة وظهرها»[105] كالخمر والعقار، والليث والأسد، والسهم والنشاب.....

والمشتركة كذلك «مأخوذة من الشركة، شبهت اللفظة في اشتراك المعاني فيها بالدار المشتركة بين الشركاء»[106] كاسم العين للعضو الباصر وللعين الفوارة، وللشمس..... وكإسم المشتري لقابل عقد البيع وللكوكب المعروف، وكإسم القرء للحيض والطهر....

مثلما وجدوا في تتبعهم للوضع العرفي أن الألفاظ بالإضافة إلى واضعها لا تخرج عن صنفين: صنف يجهل واضعه وهو الذي أطلقوا عليه: الحقيقة العرفية العامة أي الحقيقة التي اختص اللفظ فيها عرفاً ببعض مسمياته التي وضع لها في الأصل أو شاع فيما هو مجاز فيه بدل شيوعه فيما وضع له أولاً، كاختصاص لفظ الدابة بالدلالة على ذوات الحوافر بدل الدلالة على كل ما يدب، واختصاص لفظ المتكلم بالدلالة على العالم بعلم الكلام بدل الدلالة على كل قائل ومتلفظ، وشياع لفظ وضع القدم في قولهم مثلاً: لا أضع قدمي في دار فلان، في مطلق

---

(103) شرح تنقيح الفصول ص: 30.

(104) شرح تنقيح الفصول ص: 30.

(105) شرح تنقيح الفصول ص: 30.

(106) شرح تنقيح الفصول ص: 30.

الدخول حافياً أو منتعلاً راكباً أو راجلاً إلى الدار بدل وضع القدم مع الدخول أو بدونه، وشيوع لفظ: لا آكل من هذه الشجرة أو من هذا البر في الدلالة على الأكل من ثمرة الشجرة، ومما يتخذ من البر، بدل الدلالة على مطلق الأكل منهما.

وصنف يعلم واضعه أي يختص ببعض الطوائف كاختصاص الفاعل والمفعول بالنحاة، واختصاص الجوهر والعرض بالمتكلمين، واختصاص النقض والكسر بالفقهاء، والسبب والوتد بالعروضيين....

لكن بعض الأصوليين والبلاغيين لا يقفون بالوضع اللغوي عند هذا الحد بل يتجاوزونه إلى ما سمي عندهم بالوضع النوعي، أي الوضع الذي راعى فيه الواضع نوعاً من العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي «على وجه كلي ليقاس عليها، وذلك لأن العلاقة يجب أن تكون مما اعتبرت العرب نوعها، ولا يشترط النقل عنهم في كل جزئي من الجزئيات، لأن أئمة الأدب كانوا يتوقفون في الإطلاق المجازي على أن ينقل من العرب نوع العلاقة، ولم يتوقفوا على أن يسمع آحادها وجزئياتها مثلاً يجب أن يثبت أن العرب يطلقون إسم السبب على المسبب ولا يجب أن يسمع إطلاق الغيث على النبات، وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي لا الشخصي»[107].

وفي تتبعهم لهذا النوع من الوضع، أي وضع العلاقات الرابطة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي يجدها البعض منهم كثيرة ترتقي إلى ستة وثلاثين نوعاً[108]، والبعض الآخر لا يعدو بها خمسة وعشرين[109]. بل البعض منهم لا يتجاوز بها الأربعة[110].

أشهر هذه العلاقات: المشابهة، والسببية، ونسبة الكل إلى الجزء، ونسبة الملزوم إلى اللازم، ونسبة المطلق إلى المقيد، ونسبة العام إلى الخاص، ونسبة

(107) المطول للتفتازاني ص: 355.
(108) انظر الابتهاج في شرح المنهاج 1/ 300 وما بعدها.
(109) انظر التلويح 1/ 73.
(110) حاشية التفتازاني على العضد 1/ 143.

الناقص إلى الزائد، ونسبة الحال إلى المحل، ونسبة الشيء إلى غير زمانه. . . . وكل واحد من هذه العلاقات ـ ما عدا المشابهة ـ ينعكس فيصير المجموع سبعة عشر نوعاً، ثم نسبة الشيء إلى ضده، ونسبة المصدر إلى فاعله أو مفعوله.

2 ـ وأما بالنسبة للقسم الثاني وهو ما يدل عليه اللفظ بطريق التعليل، فيلاحظ أن العلة لما كانت عبارة عن معنى دال يستفاد من الخطاب إما بطريق اللفظ أو إيمائه إليه أو استنباطه من الحكم الشرعي الذي يدل عليه اللفظ، اهتم الأصوليون بها مثل اهتمامهم بالألفاظ الدالة على المعاني، فذكروا: أن العلة إنما سميت «علة لأنها إذا حدثت غيرت الحكم، تشبيهاً بعلة المرض»[111] وأن «حقيقة العلة هي: الجالبة للحكم أو المؤثرة في الحكم، أو الموجبة للحكم»[112] و«قد يعبر عنها بالمعنى الجامع الذي يجتمع فيه الأصل والفرع[113].

ثم إن هذا المعنى الجامع بناء على الطرق الموصلة إليه ينقسم إلى علة لغوية وأخرى شرعية، فإن كانت تستفاد من اللفظ دلالة أو إيماء سميت علة لغوية، وإن كانت تستفاد من الحكم الشرعي بطريق المناسبة أو السبر والتقسيم أو الدوران أو الشبه، سميت علة شرعية، ولذلك قالوا: «والمراد من المعاني: المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً، وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة وإنما يستعملون لفظ المعنى»[114].

هذا ولما كان ما يقع به التعليل تارة يكون وصفاً للعلة أو السبب الذي من أجله شرع الحكم كالسرقة والزنى والقتل عمداً عدواناً علل للتحريم ووجوب الحد والقصاص. . . . وأخرى يكون حكمة، أي معنى مناسباً لترتب الحكم عنه بحيث يشعر بجلب مصلحة أو دفع مفسدة يقصد الشارع إليها من تشريعه الحكم، كتحريمه الخمر محافظة على العقل، والقصاص محافظة على النفس ـ وكان ما يهمنا بيانه هنا هو الجانب اللغوي لا الشرعي ـ سلكنا في تناولنا لهذا القسم

---

(111) الكافية في الجدل لإمام الحرمين ص: 61.
(112) الكافية في الجدل لإمام الحرمين ص: 60.
(113) الكافية في الجدل لإمام الحرمين.
(114) كشف الأسرار 1/12.

مسلكين: مسلكاً يتعلق ببيان وصف العلة، ومسلكاً يتعلق ببيان المقصد اللغوي من الخطاب.

بالنسبة للوصف المشعر بالعلة نجد الأصوليين يقسمون اللفظ الدال عليه إلى صريح في التعليل وإلى غير صريح. فالصريح هو ما «يكون اللفظ موضوعاً لذلك أو مشهوراً فيه في عرف اللغة»[115] أو بتعبير آخر هو: ما يكون نصاً فيه لا يحتمل غيره مثل قولنا: لعلة كذا أو بسبب كذا أو لأجل كذا أو لكيلا يكون كذا، أو اذن يكون كذا كقوله تعالى: ﴿**من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل. . . .**﴾[116] وقوله سبحانه: ﴿**كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم**﴾[117] وقوله تعالى: ﴿**اذن لأمسكتم خشية الإنفاق**﴾[118]. . . أو يكون ظاهراً في التعليل يحتمله ويحتمل غيره كاللام والباء وإن، مثل قوله تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾[119] وقوله تعالى: ﴿**فبما رحمة من الله لنت لهم**﴾[120] وقوله عليه الصلاة والسلام: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[121].

أما غير الصريح فهو ذلك الذي تكون الدلالة فيه على العلة بطريق الإيماء، والتنبيه، بمعنى أن الصريح إن كان يدل على العلة بالوضع نصاً أو ظهوراً فإن الإيماء يدل عليها بطريق الالتزام كدلالة نقص الرطب على التفاضل»[122] ودلالة ترتيب الحكم على الوصف بالفاء، على أن الوصف سبب للحكم مثل قوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾[123] لأن الفاء في اللغة للتعقيب والتسبيب أي أنها «تفيد ثبوت الحكم عقب الوصف وإن الوصف سبب الحكم لأن السبب: ما يثبت الحكم عقيبه»[124] مثله ترتيب الجزاء على الشرط لأن

---

(115) شرح مختصر الروضة 3/ 357.

(116) سورة المائدة / 32.

(117) سورة الحشر / 7.

(118) سورة الإسراء / 100.

(119) سورة الذاريات / 56.

(120) سورة آل عمران / 159.

(121) الحديث؛ انظر المنتقى 1/ 18 وراجع الكلام عنه في نصب الراية 1/ 133 ونيل الأوطار 1/ 32.

(122) شرح مختصر الروضة 3/ 361.

(123) المائدة / 38.

(124) شرح مختصر الروضة 3/ 362.

«الجزاء يكون عقب الشرط في اللغة، وقد ثبت أن السبب: ما ثبت الحكم عقيبه، فإذن الشرط في مثل هذه الصيغ سبب الجزاء، فيكون الشرط اللغوي سبباً وعلة»[125] و«يلتحق بهذا الجنس كل حكم حدث عقيب وصف حادث، سواء كان من الأقوال كحدوث الملك والحل عند البيع والنكاح والتصرفات، أو من الأفعال كاشتغال الذمة عند القتل والإتلاف، أو من الصفات كتحريم الشرب عند طرئان الشدة على العصير، وتحريم الوطء، عند طرئان الحيض، فإنه ينقدح أن يقال: لا يتجدد إلا بتجدد سبب ولم يتجدد إلا هذا، فإذن هو السبب»[126].

ومثله ما لو شرع الشارع الحكم عند علمه بصفة في المحكوم عليه كقول الأعرابي للرسول: واقعت أهلي في نهار رمضان، فيقول عليه الصلاة والسلام: «أعتق رقبة»[127]؛ إذ ان الجواب لما كان مبنياً على السؤال يكون التقدير هو: حيث واقعت أهلك فاعتق رقبة.

أو ذكر الشارع وصفاً في المحكوم عليه لو لم يكن علة في الحكم لكان ذكره عبثاً، وقد مثلوا له بأمثلة منها قول الرسول عليه الصلاة والسلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر متساوياً: «أينقص الرطب إذا يبس»؟ فقيل: نعم، فقال: «فلا إذن»[128]. وقوله عليه الصلاة والسلام لعمر وقد سأله عن إفساد الصوم بالقبلة: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه»؟[129] حيث ذكر الإمام الغزالي بالنسبة للمثال الأول أن التنبيه على العلة وقع في الحديث «من ثلاثة أوجه: أحدها بالفاء، إذ قال مرتباً على ما ذكر: «فلا إذن» والآخر بقوله: «لا إذن» فإنه للتعليل، والآخر بالاستنطاق والتقرير على الوصف المنطوق به، فلو حذف الفاء وحذف قوله: إذن، وقال بعد قولهم «ينقص الرطب»: «لا» مقتصراً عليه، كان التنبيه باقياً، إذ لو لم يكن النفي المذكور بقوله: لا، معللاً بالوصف

(125) شرح مختصر الروضة 3/ 366.
(126) المستصفى 2/ 75.
(127) الحديث؛ انظره في نصب الراية 2/ 451 ونيل الأوطار 4/ 182.
(128) الحديث أخرجه الأربعة؛ أصحاب السنن وصححه الترمذي ومالك وأحمد والشافعي كما في التلخيص.
(129) متفق عليه.

المذكور، لم يكن للاستنطاق به فائدة، فقد تراكمت وجوه التنبيهات، فلأجله ظهر حتى لا يسع خلافه لمنصف عاقل، وترقى في الظهور إلى رتبة التصريح والتنصيص»[130]. كما ذكروا بالنسبة للمثال الثاني إنه لا معنى لعدوله في الجواب إلى نظير محل السؤال إلا لأن «ذلك يدل على التعليل بالمعنى المشترك بين الصورتين المسؤول عنها والمعدول إليها بطريق القياس، إذ لو لم يكن كذلك لخلا السؤال عن جواب ولزم ما سبق، فكأنه قال لعمر: إن القبلة لا تضر ولا تفسد صومك، لأنها مقدمة شهوة الفرج، كما أن المضمضة مقدمة شهوة البطن، وكما أن هذه لا تبطل الصوم كذلك تلك»[131].

ومن الإيماء، دلالة الخطاب على التفرقة بين شيئين في الحكم بوصف لو لم يكن فاصلاً بينهما في الحكم لم يكن لذكره سبب، كالتفرقة بصيغة القتل في قوله عليه الصلاة والسلام: «القاتل لا يرث»[132] لأنه ما دام قد ورد التنصيص على توريث الأولاد مطلقاً في قوله تعالى: **﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾**[133] يكون القتل في قوله ﷺ هو المانع من الميراث وعلته. والتفرقة بالفروسية والرجالة في تفاوت الاستحقاق في قوله صلوات الله عليه وسلامه: «للراجل سهم، وللفارس سهمان»[134]، والتفرقة بالغاية في قوله تعالى مثلاً: **﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾**[135] والتفرقة باستثناء مثل قوله تعالى: **﴿فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون﴾**[136].

ومن التنبيه والإيماء كذلك يذكرون ورود النهي عن فعل يمنع وجوب ما تقدم مثل قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله﴾**[137] فهذا وجوب للجمعة، وقوله تعالى بعد ذلك: **﴿وذروا**

---

(130) شفاء الغليل ص: 43.

(131) شرح مختصر الروضة 3/ 371.

(132) الحديث انظره في المنتقى 2/ 473 ونصب الراية 4/ 328 ونيل الأوطار 6/ 64.

(133) سورة النساء / 11.

(134) الحديث انظره في المنتقى 2/ 790 ونصب الراية 3/ 412 ونيل الأوطار 7/ 236.

(135) سورة البقرة / 222.

(136) سورة البقرة / 237.

(137) سورة الجمعة / 9.

البيع﴾ نهي عن البيع لأنه يمنع من فعل الجمعة بالتشاغل بالبيع فيكون هذا إيماء، لأن العلة في تحريم البيع هي التشاغل عن الجمعة»[138].

هذا، ويختم الإمام نجم الدين الطوفي البحث في الإيماء والتنبيه إلى العلة بفائدة يذكر فيها أن أنواع الإيماء المذكورة تنقسم باعتبار الوفاق والخلاف فيها إلى ثلاثة أقسام[139]:

قسم يصرح فيه بالحكم والوصف جميعاً مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»[140] حيث صرح بالوصف الذي هو الإحياء والحكم الذي هو الملك، فهذا القسم إيماء بالاتفاق.

وقسم يصرح فيه بالحكم فقط، والوصف يستنبط منه مثل تخريج الطعم والاقتيات من حديث الربا، وهذا القسم ليس بإيماء بالاتفاق.

وقسم يصرح فيه بالوصف فقط، والحكم مستنبط بواسطته مثل قوله تعالى: **﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾**[141] وهو موضع الخلاف «فمن زعم أنه ليس إيماء إلى الصحة قال: لأنها غير مصرح بها فيه، فهو كما لو صرح بالحكم واستخرجنا العلة قياساً لأحدهما على عكسه، ومن زعم أنه إيماء قال: إنه سبحانه وتعالى دل بإحلال البيع على الصحة، إذ لولا الصحة لم يكن للإحلال فائدة، كما أنه لولا إفساد الربا لم يكن لتحريمه فائدة والله أعلم».

أما بالنسبة للمقصد اللغوي أو الحكمة فهي تلك المعاني التي تفهم من تراكيب الخطاب ويشعر المنطوق بها بواسطة السياق والقرائن المعنوية، مثل فهمنا أن المعنى المقصود من النهي عن التأفيف والنهر هو تعظيم الوالدين وإكرامهما في قوله تعالى: **﴿فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾**[142]، وفهمنا أن المعنى المقصود من النهي عن الأكل إنما هو الحث على حفظ مال اليتيم وصونه وعدم إتلافه بأي

---

(138) شرح تنقيح الفصول 391.

(139) شرح مختصر الروضة 3/ 374.

(140) الحديث انظره في المنتقى 2/ 359 ونيل الأوطار 5/ 255 ونصب الراية 4/ 170 ـ 171.

(141) سورة البقرة / 275.

(142) سورة الإسراء / 23.

نوع من أنواع الإتلافات في قوله تعالى: **﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً﴾**[143]. أو فهمنا أيضاً بواسطة السياق والقيود المبثوثة في الخطاب غرضاً معيناً سيق القيد من أجله باعتبار أن هذه القيود: الصفة، والشرط، والغاية، والاستثناء، والحصر، والزمان، والمكان، والعدد، إذا وردت في الخطاب لا بد وأن تكون مقصودة للمتكلم، ولا بد وأن يستهدف منها تحقيق غرض معين، إذ من المحال أن يكون المتكلم قد أتى بها اعتباطاً من غير أدنى قصد ولا يرتب عليها أي غرض، بدليل أن الرجل إذا قال: السودان إذا عطشوا لم يروهم إلا الماء، عد ذلك من ركيك الكلام وهجره، وقيل لقائله لا معنى لذكر السودان وتخصيصهم مع العلم بأن من عداهم في معناهم[144] مثلما لو قال: المغربي إذا نام اغمض عينيه، وإذا أكل حرك فكيه، بينما هو لو قال: إن الشافعية أو المالكية علماء لاغتاظ من سمع ذلك من الحنفية.

هذا، والمتبع لأغراض القيود التي يرشد إليها السياق يجدها كثيرة. إذ قد يكون الغرض من القيد التنفير من تصرف قائم في المجتمع رغم ما يترتب عليه من أضرار اجتماعية واقتصادية مثل قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾**[145]، وقد يكون الغرض منه مجرد التعظيم مثل قوله تعالى في الأشهر الحرم: **﴿فلا تظلموا فيهن أنفسكم﴾**[146]، أو الامتنان كقوله تعالى: **﴿لتأكلوا منه لحماً طريا﴾**[147]، أو المبالغة **﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾**[148]، أو خروجه مخرج الغالب **﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾**[149]. وقد يكون الغرض من القيد هو إثبات نقيض الحكم للعري منه باعتباره ضرباً من العلة، له دلالة كدلالتها، إذ «التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة،

---

(143) سورة النساء / 10.
(144) البرهان في أصول الفقه 1/ 462.
(145) سورة آل عمران / 130.
(146) سورة التوبة / 36.
(147) سورة النحل / 14.
(148) سورة التوبة / 80.
(149) سورة التوبة / 23.

وذلك يوجب الثبوت بثبوت العلة والانتفاء بانتفائها»[150] مثل قوله تعالى: **﴿ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾**[151] حيث دل الخطاب بمنطوقه على إباحة الزواج من الإماء المؤمنات من جهة، ودل بالمفهوم المخالف على حرمة الزواج منهن إذا لم يكن مسلمات من جهة أخرى[152].

وهكذا يتبين أن القيود إذا وردت في الخطاب لا بد وأن تكون مقصودة للمتكلم، وإذا كانت مقصودة فلا بد وأن تكون مستهدفة لغرض ما. . . .

والخلاصة التي يمكن الخروج بها أن للخطاب مضموناً لغوياً يتمثل في:

معانيه اللغوية العامة، وفي معانيه اللغوية الخاصة التي يدل عليها: إما بالوضع أو العرف أو التعليل، وأن التعليل كما يكون وصفاً للعلة أو السبب، يكون حكمة ومقصداً.

الفرع الثاني: في المعاني الشرعية

سنسلك فيه نفس المسلك الذي سلكناه من قبل، أعني أننا سنتناول المعاني الشرعية من زاوية العموم ثم من زاوية الخصوص، ثم من زاوية المقاصد بقسميها الكلي والجزئي، بناء على أن الشريعة واللغة كما قلنا من قبل يسيران في انسجام كامل، أو بتعبير آخر: إن ما نروم التعرض له هنا هو ما عبر عنه الأستاذ علال الفاسي رحمة الله عليه في قولته الجامعة: «الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على أحكام»[153]، باعتبار أن المعاني الشرعية لا تخرج عن الأحكام ومقاصد الأحكام.

---

(150) المستصفى 2/ 45.

(151) سورة النساء / 25.

(152) انظر تفاصيل هذا في الخطاب الشرعي من ص: 259 إلى 267.

(153) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ص: 43.

أما الأحكام الشرعية فنجد الأصوليين يعطونها على المستوى العام ثلاثة مستويات: خطاب اقتضاء، وخطاب تخيير، وخطاب وضع، أو مستويين فقط هما: الخطاب التكليفي، والخطاب الوضعي. ويقصدون بخطاب التكليف الأحكام الخمسة: الوجوب والتحريم، والندب والكراهة، والإباحة[154]، كما يقصدون بخطاب الوضع «وضع أمور ترتبط بأخرى على أنها سبب لها أو شرط فيها أو مانع منها»[155] كوضع الزوال سبباً لوجوب الصلاة ووضع الطهارة شرطاً فيها، والحيض مانعاً منها.

هذا، ويجب التنبيه إلى أن كثيراً من الأصوليين لا يقفون بخطاب الوضع عند الأسباب والشروط والموانع بل يتجاوزون ذلك بزيادة العلة والعلامة عليها، وبعضهم بزيادة الصحة والبطلان والفساد والرخصة والعزيمة على كل ذلك، وبعضهم يرى «أنه لا موجب لتحديدها بعدد مخصوص بل يقتضي شمولها لكل ما انطبق عليه هذا التعريف: الاعتبار الشرعي الذي لا يتضمن الاقتضاء والتخيير»[156].

كما يجب التنبيه إلى أن ما يميز الخطاب التكليفي عن الخطاب الوضعي يمكن تلخيصه في[157]:

أولا: ان خطاب التكليف إذا كان يتطلب فعل شي أو الكف عنه أو التخيير فيه، فإن خطاب الوضع «لا يفيد شيئاً من ذلك، إذ ليس فيه طلب ولا نهي ولا تخيير، وإنما يفيد مجرد الارتباط بين أمرين أحدهما سبب أو شرط أو مانع منه».

ثانياً: ان خطاب التكليف إذا كان «مقصوداً بذاته ليقوم المكلّف بفعله أو الكف عنه» فإن خطاب الوضع «لا يفيد شيئاً من ذلك، لأن الشارع قد وضعه ليرتب عليه الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين».

---

(154) الفروق 1/ 161.

(155) مباحث الحكم عند الأصوليين ص: 60.

(156) الأصول العامة للعلامة محمد تقي الحكيم ص: 68.

(157) انظر الخطاب الشرعي وطرق استثماره للباحث، ص: 55 وما بعدها، ومباحث الحكم عند الأصوليين 61 ـ 62، وكذلك تهذيب الفروق بهامش الفروق 1/ 176 ـ 178.

ثالثاً: إذا كان خطاب التكليف يقتضي أن يكون في مقدور المكلف فعله أو تركه فإن خطاب الوضع «يصح أن يكون في مقدور المكلف، مثل صيغة العقد فإنها سبب في ظهور الحكم أي الأثر المترتب عليه، ومثل إحضار شاهدين عند إجراء عقد الزواج فإنه شرط لظهور الأثر المترتب على عقد الزواج، ومثل قتل الوارث لموروثه عدواناً فإنه مانع من استحقاق الإرث، كما يصح أن يكون في غير مقدوره وخارجاً عن إرادته كالضرورات فإنها سبب في إباحة المحظورات، وبلوغ الحلم فإنه شرط لنفاذ التصرفات. . . . والإرث بالنسبة للموصى له فإنه مانع من الوصية مطلقاً أو من نفاذها على اختلاف الفقهاء عند من لم يعتبر الإرث مانعاً منها».

هذا على مستوى المعاني الشرعية العامة، أما على مستوى المعاني الشرعية الخاصة، فنظراً لأن الأحكام بقسميها: التكليفي والوضعي، لا تبقى بعيدة عن موضوعها الذي تتعلق به وهو الفعل الإنساني، بل ترتبط به ارتباط الصفة بالموصوف والعلة بالمعلول لأن «الأحكام كلها تتوجه إلى فعل المكلف ابتداءً وانتهاءً»[158]، ابتداء كالأمر بالطهارة والصلاة والصوم، وانتهاء كأن تتعلق بما يتأدى به الفعل عينا «كالماء والصعيد في الطهارة والرقبة والطعام في الكفارة» أو «زماناً كأوقات الصلوات والصيام، ومكاناً كالحرم وعرفة والمساجد»[159]، بناء على أن الحكم هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين ـ نظراً لكل ذلك كان لكل فعل إنساني حكم شرعي خاص به يوجبه أو يبيحه أو يمنعه. . . . تماماً مثل ما وضع الواضع ألفاظاً خاصة لمعان خاصة، وضع الشارع أحكاماً خاصة لأفعال خاصة، مثلاً: إن تكبيرة الإحرام لها حكم خاص بها، وقراءة الفاتحة لها حكم خاص بها، ومثلهما الركوع والسجود والأكل والشرب والزنى والسرقة وقتل النفس عدواناً أو خطأ أو دفاعاً. . . . والبيع والإجارة وغيرها من الأفعال الإنسانية أقوالاً أو أفعالاً وتصرفات لدرجة أن علماء الشريعة قد قالوا: لا تخلو واقعة عن حكم من أحكام الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع.

---

(158) أصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله ص: 389.
(159) مفتاح الوصول إلى علم الأصول 29 ـ 30.

ثم إننا عند التأمل في الألفاظ الدالة على الفعل الإنساني الذي يتعلق به الحكم نجد أن منها ما بقي خاضعاً في مستواه الدلالي للوضع اللغوي مثل ما كان عليه الأمر من قبل كالأكل والشرب والزنى والسرقة، ومنه ما نقل من مستوى الدلالة اللغوية إلى الدلالة الشرعية حيث نجد الشارع قد جعل للفعل المدلول ماهية لها أركانها وشروطها لا تدرك إلا عن طريقه مثل الصلاة والصوم والحج وغيرها من المصطلحات المعبر عنها بالحقيقة الشرعية أو بالمنقولات[160].

هذا على مستوى الأحكام الشرعية بقسميها العام والخاص، وأما على مستوى مقاصد هذه الأحكام فيمكن القول فيها أيضاً: إن هذه الأحكام لما كانت «تشتمل على مصلحة كلية في الجملة... لا تختص بباب دون باب ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف»[161] بل الأمر فيها مطرد مطلق في كليات الشريعة وجزئياتها، وكان من جهة أخرى أن كل حكم منها على الخصوص يشتمل على مصلحة جزئية أي يحمل معه مقصده الذي من أجله شرع، يكون من المعقول أن نقسم الحديث فيها أيضاً إلى قسمين: قسم يتعلق بالمقصد العام من الأحكام جملة، وقسم يتعلق بالمقصد الخاص بكل حكم على حدة.

عن المقصد العام من الخطاب الشرعي جملة نجد الأصوليين لا يخرجون به عن مصالح الأنام حيث «قرر الفقهاء أجمعون أن الأحكام الشرعية هي وعاء المصالح الحقيقية وأنه لا حكم جاء به الإسلام إلا وفيه مصلحة لبني الإنسان وقد ضبطت في المحافظة على الأصول الخمسة»[162] التي هي: الدين، والنفس والعقل، والنسل والمال.

ولكنهم عند تحديدهم لمفهوم المصلحة نجد منهم من لا يعدو بها المفهوم اللغوي والعرفي كالمحقق عضد الملة الذي يذكر أن «المقصود، إما حصول مصلحة أو دفع مفسدة، والمصلحة اللذة ووسيلتها، والمفسدة الألم ووسيلته، وكلاهما نفسي وبدني ودنيوي وأخروي، لأن العاقل إذا خير اختار المصلحة ودفع

(160) انظر تفاصيل هذا في الخطاب الشرعي ص: 68.
(161) الموافقات 2/ 386 ـ 2/ 54.
(162) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص: 370.

المفسدة، وما هو كذلك فإنه يصلح مقصوداً قطعاً»[163]. وكالإمام العز بن عبد السلام الذي يذكر كذلك أن «المصالح ضربان: أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات، والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المصالح مفاسد فيؤمر بها أو تباح. . . . وذلك كقطع الأيدي المتآكلة حفظاً على الأرواح وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد. . . . وكذلك المفاسد ضربان: أحدها حقيقي وهو الغموم والآلام، والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المفاسد مصالح، فنهى الشرع عنها لا لكونها مصالح بل لأدائها إلى المفاسد وذلك كالسعي في تحصيل اللذات المحرمات والشبهات المكروهات وتسميتها مفاسد من مجاز تسمية السبب باسم المسبب»[164].

ومنهم من لا يقف في تحديد مفهومها عند المستوى اللغوي والعرفي بل يرتقي به إلى المستوى الشرعي كالإمامين: الغزالي والشاطبي مثلاً. يقول حجة الإسلام وهو يوضح الفرق بين مقاصد الخلق ومقاصد الشرع: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المصلحة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[165]. سواء كانت هذه المصالح التي تحفظ هذه الأصول الخمسة من نوع الضروريات التي «لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين»[166].

أو كانت من النوع الحاجي الذي «لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة، ولكن من ذلك الذي يحقق لهذه الأصول الخمسة الاحتياط فقط»

---

(163) شرح مختصر المنتهى 2/ 239.

(164) قواعد الأحكام في مصالح الأنام 1/ 12.

(165) المستصفى 1/ 139.

(166) الموافقات 2/ 8.

أي من النوع الذي «يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحجر والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين ـ على الجملة ـ الحرج والمشقة»[167]. وقد مثلوا لهذا النوع «في العبادات بالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض و«السفر وفي العادات بإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً. . . . وفي المعاملات بالقراض والمساقاة والسلم وإلغاء التوابع في العقد على المتبوعات كثمر الشجر ومال العبد، وفي الجنايات بالحكم باللوث والتدمية والقسامة وضرب الدية على العاقلة وتضمين الصناع وما أشبه ذلك»[168].

أو كانت من النوع التحسيني الذي «يجمعه قسم مكارم الأخلاق» أو بتعبير آخر من النوع الذي يراعى فيه «الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات»[169]. وقد مثلوا له «في العبادات بإزالة النجاسة، وبالجملة الطهارة كلها، وستر العورة وأخذ الزينة والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات وما أشبه ذلك، وفي العادات بآداب الأكل والشرب ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات، والإسراف والاقتار في المتناولات، وفي المعاملات بالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمام وإنكاح نفسها، وفي الجنايات بمنع قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد»[170].

أو كانت من متممات هذه المقاصد الكلية بأقسامها الثلاثة، كالتماثل في القصاص والمنع من النظر إلى الأجنبية وشرب قليل المسكر بالنسبة للضروريات، ومثل جمع الصلاة في السفر والمرض، ومهر المثل في زواج اليتيمة والإشهاد في البيع والرهن بالنسبة للحاجيات، ومثل آداب الطهارة وعدم إبطال العمل المدخول فيه وإن لم يكن واجباً بالنسبة للتحسينات. هذا عن المقصد الكلي.

---

(167) الموافقات 2/ 10.

(168) الموافقات 2/ 11.

(169) الموافقات 2/ 11.

(170) الموافقات 2/ 11 ـ 12.

وأما عن الجزئي الذي هو عبارة عن «المخيل أو المناسب في باب القياس»[171] أو عبارة عن «مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص»[172] «تهيمن على النص الخاص تحدد مضمونه وترسم مجال تطبيقه»[173] فهم قد أعطوه بعدين: بعداً يكون فيه عبارة عن حكمة الحكم أي «نفس المصلحة والمفسدة وحاجات الخلق»[174] التي هي سبب ورود الشرائع، كالمشقة علة في قصر الصلاة واستباحة الفطر للمسافر، وحفظ الحياة علة في القصاص، وحفظ الأنساب علة في تحريم الزنى ووجوب الحد. . . . وبعداً يكون فيه عبارة عن وصف يكون مظنة وجود حكمة الحكم، وهو لا يكون عندهم كذلك إلا إذا كان ظاهراً منضبطاً ومناسباً لترتب الحكم عليه كالإسكار والقتل عمداً عدواناً والسرقة والزنى والقذف. . . فإن كل واحد من هذه الأوصاف ظاهر جلي يدرك بحاسة من الحواس، ومنضبط «لا يختلف باختلاف الأشخاص ولا باختلاف الأحوال ولا باختلاف البيئات. . . . .»[175]، ومناسب لربط الحكم به وبنائه عليه بحيث «يؤدي في نظر العقل إلى تحقيق المصالح التي شرعت الأحكام لتحقيقها»[176]، وهي حفظ العقل والحياة والمال. . . .

هذا، وكما ختمنا المعاني اللغوية بتقسيم اللفظ الدال عليها بالإيماء إلى ما يعتبر إيماء وتنبيهاً باتفاق وهو الذي يصرح فيه بالحكم والوصف معاً، وإلى ما اختلف فيه وهو الذي يصرح فيه بالوصف فقط، والحكم مستنبط بواسطته، وإلى ما هو ليس بإيماء إليها باتفاق وهو ما يصرح فيه بالحكم فقط، والوصف يستنبط منه، نختم حديثنا هنا كذلك بتقسيم هذا الصنف الأخير، أعني ذلك الذي يصرح فيه بالحكم فقط والوصف يستنبط منه إلى صنفين[177]، ملائم لتصرفات الشرع،

---

(171) المستصفى 1/ 139.

(172) الموافقات 2/ 386.

(173) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم د. فتحي الدريني، ص: 12.

(174) شرح تنقيح الفصول ص: 406.

(175) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص: 239.

(176) أصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله ص: 139.

(177) لم نذكر الصنف الثالث وهو المؤثر، لأن المؤثر «هو ما دل مسلك نقلي على اعتبار عينه» إما =

وغريب عنها.

أما الملائم لتصرفات الشرع فهو ذلك الذي يوجد لمعناه «جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين»[178] مثل تحريم القليل من الأنبذة الذي لا يسكر قياساً على القليل من الخمر.... إذ ملاءمته لتصرفات الشرع تظهر بتحريم الشارع الخلوة بالأجنبية والنظر إليها لأنه داع إلى الزنى....

وأما المناسب الغريب فهو الذي لم يرد نص على وفق معناه كتعليل منع القاتل من الميراث بنقيض المقصود «فالمعاملة بنقيض المقصود تقدير، إذ لم يرد نص على وفقه، فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض، ولا يلائمها، بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصلح التعليل بها.....»[179].

وهكذا يتبين أن اللغة العربية والشريعة الإسلامية سيان في النمط سواء على مستوى التطور الزمني والارتقاء عبره، أم على مستوى وضع المبادىء والأصول التي يتم التوليد بواسطة العقل من خلالها.

على المستوى الأول بالنسبة للغة يذكر ابن فارس «إذا ثبت أن اللغة توقيفية[180] فإنها لم تقع جملة واحدة، بل وقف آدم على ما احتاج إليه منها، ثم كذلك من حدث من بنيه، الأنبياء وغيرهم بعده، حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد ﷺ، فأوتي منها ما لم يؤته أحد قبله، ثم قر الأمر قراره وختمت اللغة كما ختمت به النبوة»[181].

وبالنسبة للشريعة يذكر صاحب فواتح الرحموت: «أنه لم يمر على الإنسان

= بصريح الدلالة أو الإيماء والتنبيه، وهو الذي نتحدث عنه في المعاني اللغوية، انظر الخطاب الشرعي ص: 306.

(178) الاعتصام 2/ 45.

(179) الاعتصام 2/ 115.

(180) يستدل نجم الدين الطوفي على توقيفية اللغة بقوله: «ولنا على ذلك قوله تعالى: ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها**﴾ ووجه دلالته أنه سبحانه وتعالى أخبر أنه علم آدم الأسماء باللام المستغرقة وأكدها بلفظ كل، وذلك يقتضي أنه وقفه عليه ثم توارثت ذلك ذريته من بعده بالتلقي عنه فلم يحتاجوا إلى اصطلاح كلي ولا جزئي» ١/ ٤٧٤ شرح مختصر الروضة.

(181) نقلاً عن شرح مختصر الروضة 1/ 474.

زمان لم يبعث فيها الله رسولاً مع دين، لأن شرع آدم عليه السلام كان باقياً إلى مجيء نوح، وشريعته بقيت إلى إبراهيم، وكانت شريعة إبراهيم عامة، فمن نسخت في حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى في حق بني إسرائيل، وبقيت في حق غيره كما كانت إلى ورود شريعتنا الحقة الباقية إلى يوم القيامة، ويدل عليه قوله تعالى: **﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾**[182].

وأما على المستوى الثاني، أعني وضع المبادىء والأصول التي يتم من خلالها التوليد، فإننا نجد من مسالك اللغة أن هناك وضعاً بالشخص يدل اللفظ فيه على مفهوم معين، ووضعاً بالنوع روعي فيه نوع من العلاقة يعتمدها المنتقل باللفظ من الحقيقة إلى المجاز، وكل من الوضع بالشخص والوضع بالنوع يحصل عبره نوع من التطور، فالوضع بالشخص يتم عبره: الوضع العرفي بقسميه: العام والخاص، ثم الوضع الشرعي بقسميه: العقائدي والتشريعي. وهذا النوع من التطور هو الذي عبروا عنه بالحقيقة العرفية والحقيقة الشرعية. والوضع بالنوع يتم الارتقاء عبره باللغة إلى ما لا نهاية، إذ المجاز بجميع جزئياته اللامتناهية لا يخرج عن العلاقات التي روعيت في الوضع النوعي من قبل الواضع. كالمشابهة والسببية. . . . ثم هناك المقاصد اللغوية: الجزئية والكلية، كما نجد من مسالك الشريعة أن هناك مبادىء وأصولاً يتم الامتداد عبرها لتغطية جميع ما يقع من أحداث داخل المجتمعات الإنسانية[183]. إذ هناك أحكام تكليفية وأخرى وضعية يتم تعديتها إما عن طريق: المنطوق أو المفهوم أو المعقول، أو بتعبير آخر عن طريق: ألفاظ عامة عموماً شمولياً **﴿أحل لكم الطيبات﴾** أو بدلياً **﴿تحرير رقبة﴾**، أو عن طريق حصر ما يجب تجنبه وترك ما سواه مفتوحاً: **﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم. . . . .﴾** الآية **﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير. . . .﴾** الآية، أو عن طريق وضع قواعد كلية إن لم تحط بكل ما يحل أو يحرم فهي تحيط بالأكثر الأغلب كقوله عليه السلام: «كل المسلم على المسلم

---

(182) نقلاً عن كتاب سلم الوصول لشرح نهاية السول 1/ 282.

(183) انظر تفاصيل هذا في الخطاب الشرعي وطرق استثماره مركزاً في الخاتمة ومفصلاً في الكتاب كله فقد بنيناه على إشكال مفاده أن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية وما يتناهى لا يستوعب ما لا يتناهى، وفي نفس الوقت قالوا: لا تخلو واقعة عن حكم متلقى من قاعدة الشرع.

حرام دمه وماله وعرضه» وقوله: «لا ضرر ولا ضرار»، أو عن طريق علل ومقاصد منصوص عليها أو منتزعة من تلك الأحكام المنصوص عليها. . . . لتكون الحصيلة في النهاية: إن النصوص وإن كانت متناهية العدد فهي «غير متناهية الجدوى والفوائد»[184].

وهكذا يتبين أنه بالإضافة إلى ذلك الانسجام الحاصل بين اللغة العربية والشريعة الإسلامية على مستوى المعاني العامة، والمعاني الخاصة، والمقاصد، هناك انسجام آخر يتمثل في ذلك الارتقاء الذي تم عبر الزمن فيهما معاً من آدم عليه السلام إلى نبينا محمد ﷺ حيث: «أوتي منهما ما لم يؤته أحد قبله، ثم قر الأمر قراره وختمت اللغة كما ختمت به النبوة».

المبحث الثالث: في تحليل الخطاب إلى العناصر المكونة له

إذا كان الأصوليون الأحناف في تحليلهم للخطاب ينظرون له من ثلاث زوايا: زاوية الوضع: عام خاص مشترك، جمع منكر، وزاوية الاستعمال: حقيقة مجاز، صريح كناية، وزاوية الحمل: الدال بالعبارة، والدال بالإشارة، والدال بدلالة النص، والدال بالاقتضاء. . . . فإن الأصوليين المتكلمين لا ينظرون إليه إلا من زاوية واحدة هي زاوية الحمل، وذلك لأن وظيفة الأصولي في نظرهم أنه سامع الكلام فلا يتصور منه سوى الحمل، بمعنى أن «الوضع أمر راجع إلى الواضع. . . . والاستعمال من صفات المتكلم. . . . (وهو الشارع) والحمل من صفات السامع»[185]؛ ومن ثم نجدهم لا يتحدثون عن القضايا التي تعود إلى الوضع أو الاستعمال إلا في مقدمات كتبهم الأصولية، إذ فيها يتحدثون عن الواضع وعما وضعت له الألفاظ من حقائق لغوية وعرفية وشرعية، وما تستعمل فيه هذه الألفاظ من حقيقة ومجاز.

وهم إذ يحللون الخطاب من زاوية الحمل نجدهم يذكرون على سبيل

(184) البرهان في أصول الفقه 2/ 744.

(185) الإبهاج في شرح المنهاج 1/ 264.

الإجمال أن الألفاظ وإن كانت تقتضي من جهة الوضع «أنه لا كلمة في مواضعتها إلا وهي تحتمل غير ما وضعت له»[186] فإنهم يصنفونها عموماً إلى أربع مراتب في الدلالة:

ـ مرتبة عليا يكون الخطاب فيها نصاً فيما يدل عليه، بحيث «لا يتصور وراء ذلك انحراف اللفظ وانصرافه عن معناه الذي وضع له»[187]، وذلك كأسماء الأعداد فإنها نص في مسمياتها المعدودة «لا محيد عنها بتخيل قرينة»[187] «وكذلك ما لا يتطرق إليه تأويل»[187] مثل أسماء الأعلام عمر وخالد.

ـ ومرتبة دنيا يكون الخطاب فيها مناقضاً لهذه من حيث الوضوح بحيث يختلط في الخطاب المراد بغير المراد، وقد ضرب إمام الحرمين لهذه المرتبة مثالاً بالمصدر الذي هو «غير مختص بواحد من الأحداث وليس موضوعاً أيضاً للعموم واستغراق الجنس»[188] إذ المصدر في كنهه ليس إلا مشتقاً من الفعل أو أصلاً له على الخلاف بين الكوفيين والبصريين «والفعل يستحيل تخيل الجمع فيه، فالمصدر في هذا المعنى حال محل الفعل وإن كان إسماً، ولم يوضع المصدر إلا لتأكيد الفعل. فأما أن يكون للإشعار بواحد أو بجمع أو بالتهيؤ للصلاح لهما فلا. فإنه ناء عن هذا الغرض، ولو فرض اقتران قرينة بذكر المصدر مشعرة بالجمع فلا يصير المصدر مقتضياً جمعاً لمكان القرينة، بل القرينة قد يفهم منها قصد الجمع وهو كما إذا اقترنت بالفعل»[189].

ولذلك فإن «المتكلم إذا حاول التعرض للعدد رد المصدر عن حكم إطلاقه، وزاد هاء فوحّد وثنّى وجمع. فقال: ضربت ضربة وضربتين وضربات»[190].

وبين هذه وتلك مرتبتان أخريان:

---

(186) متشابه القرآن ص: 8.
(187) البرهان في أصول الفقه 1/ 329.
(188) البرهان في أصول الفقه 1: 330.
(189) البرهان في أصول الفقه 1/ 331.
(190) البرهان في أصول الفقه 1/ 332.

ـ واحدة منهما يكون الخطاب فيها أقرب إلى المرتبة العليا التي هي «نصّ لا يغير مقتضاه قرينة»[191] وذلك لأن الخطاب في هذه المرتبة إن اقترن بما يغير مقتضاه حمل عليه ولم يعد ذلك خلفاً، وقد ضرب له مثالاً بما وضع في اللسان من ألفاظ للعموم، فإن هذه الألفاظ «لو لم تثبت قرينة وتبيَّنّا انتفاءها لقطعنا باقتضاء اللفظ للعموم نصاً»، في حين لو اقترن بها ما يقتضي تخصيصاً لحملت على الخصوص مثلاً: «إن الرجل إذا أجرى ذكر أقوام معدودين فقال صاحب المجلس من أتاني أعطيته ديناراً أمكن أن يحمل على الذين جرى ذكرهم».

ـ أما المرتبة الأخيرة من المرتبتين المتوسطتين فهي تلك التي يكون الخطاب فيها أقرب إلى المرتبة الدنيا في الغموض، وقد ضرب لها مثالاً بـ«الجمع الذي ليس جمع قلة فهو فيما زاد على أقل الجمع إن انتفت القرائن المخصصة، ظاهر وليس بنص، فلا يبعد أن مطلق الجمع أراد خصوصاً، ولا ننكر ذلك في نظم الكلام بخلاف أدوات الشرط»[192] التي هي من ألفاظ العموم.

هذا، ولا يقف الأصوليون المتكلمون في تحليلهم للخطاب من جهة دلالته عند هذا التصنيف العام بل يخطون خطوة أخرى يسمون فيها الأشياء بأسمائها فيذكرون: أن من الخطاب ما تستقل ألفاظه بالإفادة، ومنه ما لا تستقل ألفاظه بالإفادة. الأول يطلقون عليه المحكم، والثاني المتشابه، مستفيدين ذلك من قوله تعالى: **﴿فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾**[193].

وفي تحديدهم لمفهوم المحكم يذكرون من جهة ما توحي به الصفة: أن المحكم إنما سمي محكماً «لأن محكماً أحكمه، كما أن المكرم إنما وصف بذلك لأن مكرماً أكرمه وهذا بيِّن في اللغة»[194]. أما في الاصطلاح فـ«إن الصفة التي تؤثر في المراد هي أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد في أصل اللغة أو بالتعارف أو بشواهد العقل، فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكماً

---

(191) البرهان في أصول الفقه 1/ 333.
(192) البرهان في أصول الفقه 1/ 334.
(193) سورة آل عمران / 7.
(194) متشابه القرآن ص: 19.

وذلك نحو قوله تعالى: ﴿**قل هو الله أحد الله الصمد**﴾[195] ونحو قوله: ﴿**إن الله لا يظلم الناس شيئا**﴾[196] إلى ما شاكله»[197].

كما يذكرون في تحديدهم لمصطلح المتشابه: أن المتشابه «هو الذي جعله عز وجل على صفة تشتبه على السامع ـ لكونه عليها المراد به ـ من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به لشيء يرجع إلى اللغة أو التعارف، وهذا نحو قوله تعالى: ﴿**إن الذين يؤذون الله**﴾[198]..... لأن ظاهره يقتضي ما علمناه محالاً، فالمراد به مشتبه ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات»[199].

وهكذا يظهر أن المحكم «متى سمعه من عرف طريقة الخطاب، وعلم القرائن، أمكنه أن يستدل في الحال على ما يدل عليه»[200]. بينما المتشابه «ليس كذلك، لأنه وإن كان من العلماء باللغة ويحمل القرائن فإنه يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ ونظر مجدد ليحمله على الوجه الذي يطابق المحكم أو دليل العقل»[201].

والمحكم عندهم يتنوع إلى نوعين: نص وظاهر وذلك «لاشتراك النص والظاهر في رجحان الإفادة، وإنما النص راجح لا يحتمل غيره، والظاهر راجح يحتمل، والقدر المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم لإحكام عبارته وإتقانه، فالمحكم جنس لنوعين: النص والظاهر، مقابلها المجمل والمؤول فإنهما اشتركا في أن كلاً منهما يفيد معناه إفادة غير راجحة، إلا أن المؤول مرجوح، والمجمل ليس مرجوحاً بل مساوياً، والقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه، فالمتشابه جنس لنوعين: المجمل والمؤول»[202].

---

(195) سورة الإخلاص / 1.
(196) سورة يونس / 44.
(197) متشابه القرآن ص: 19.
(198) سورة الأحزاب / 57.
(199) متشابه القرآن ص: 19.
(200) متشابه القرآن ص: 6.
(201) متشابه القرآن ص: 7.
(202) الإبهاج في شرح المنهاج 1/ 215.

وبذلك يظهر أن الخطاب في عناصره يرجع إجمالاً إلى المحكم والمتشابه، وتفصيلاً إلى: النص والظاهر والمجمل والمؤول، لأن «اللفظ المفيد بالإضافة إلى مدلوله إما أن لا يتطرق إليه احتمال فيسمى نصاً، أو تتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى مجملاً ومبهماً، أو يترجح أحد احتمالاته على الآخر فيسمى بالإضافة إلى الاحتمال الأرجح ظاهراً، وبالإضافة إلى احتمال البعيد مؤولاً، فاللفظ المفيد إذن إما نص أو ظاهر، أو مجمل»[203] أو مؤول.

(203) المستصفى 1/ 148.

الفصل الثاني

المنهج الأصولي
في فقه الخطاب الشرعي

بعد هذا التوضيح لمفهوم الخطاب ومضمونه، نعود لطرح التساؤل التالي: كيف قرأ الأصوليون الخطاب الشرعي؟ وكيف حددوا المعاني من الخطاب؟ أو بتعبير آخر: ما المنهج الذي سلكوه في هذه القراءة لينفذوا بواسطته إلى المعنى المراد؟

جواباً عن هذه التساؤلات يمكن القول: إن المنهج الذي يسلكه الأصولي قائم على أربعة مبادىء رئيسية أو قل أربع خطوات تدرُّجية تحتاج كل واحدة منها إلى ما قبلها.

ـ أول خطوة يبدأ بها الأصولي هي ما يمكن أن نطلق عليه: ما قبل القراءة، أعني البحث في الوسائل الممهدة لمعرفة الخطاب وتحديد المراد منه، باعتبار أن الخطاب بمعزل عن هذه الوسائل لا يمكن أن تعرف صحته ولا وجه دلالته.

ـ ثم بعد هذا التهيؤ للقراءة ينتقل إلى خطوة أخرى تبدأ فيها القراءة من فهم ظاهر الخطاب «بحسب اللسان العربي وما يقتضيه»[1] أي «بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك»[2].

ـ وبعد فهم الظاهر من الخطاب ينتقل إلى أهم خطوة في هذه القراءة وهي فقه مراد الشارع من الخطاب، باعتبار أن الشارع بالرغم من تعبيره عن مقاصده

---

(1) الموافقات 3/ 269.

(2) الموافقات 3/ 269.

بواسطة الأساليب الاستعمالية العربية فإن له أساليب استعمالية شرعية أخرى يعبر بها عن مراده، لا بد من الإلمام بها ليحصل فقه مراد الشارع من خطابه.

ـ وأخيراً لما كان موضوع الطلب الذي تتعلق به الأحكام الشرعية هو ما يصدر عن الإنسان من اعتقادات وأقوال وأفعال كان لزاماً أن نعقد مبحثاً خاصاً بتطبيق الشريعة وتنزيل أحكامها على الواقع. . . .

لهذه الاعتبارات قسمنا هذا الفصل إلى مباحث:

مبحث في ما تجب معرفته قبل القراءة.

ومبحث فهم الخطاب بحسب الظاهر.

ومبحث في فقه مراد الشارع من الخطاب انطلاقاً من الألفاظ.

ومبحث في فقه مراد الشارع من الخطاب انطلاقاً من المعاني الشرعية (العلل والمقاصد).

ومبحث في تنزيل ما فهم من الخطاب على الواقع (تحقيق المناط).

المبحث الأول: في ما تجب معرفته قبل القراءة

يستفاد من كلام الأصوليين وغيرهم أن هناك أموراً خادمة لمعرفة الخطاب وتحديد المراد منه لا بد من الإلمام بها قبل الشروع في فقه الخطاب، لأنها بمثابة اللبنات التي يجب أن تعد من قبل، ليحصل ذلك النسق الفكري المتكامل، وقد استبان لنا أن هذه الوسائل والأمور الخادمة لا تخرج عن أركان التخاطب: المخاطَب، والمخاطِب، والخطاب، وما يحيط بالخطاب، باعتبار أن علم المعاني والبيان الذي يعتبر أساساً لمعرفة إعجاز القرآن فضلاً عن مقاصد كلام العرب «إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطَب، أو المخاطِب أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك»[3] أو بتعبير آخر: «إن كل خبر

---

(3) الموافقات 3/ 347.

يقتضي في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك الإخبار، بحسب المخبر والمخبر عنه، والمخبر به، ونفس الإخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك»[4].

1 ـ وبيان ذلك من جهة المتكلم بالخطاب، أنا وجدنا قاضي القضاة عبد الجبار وغيره[5] يصرح «أن صحة القرآن لا تعلم إلا بعد معرفة الله تعالى» «لأن الخبر لا يعلم بصيغته أنه صدق أو كذب»[6] حتى يعلم بحال المخبر، أو بتعبير آخر له: «إن العلم بصحة خطابه يفتقر إلى العلم بأنه لا يختار فعل القبيح، والعلم بأنه لا يفعل ذلك يتعلق بالعلم وصفاته الذاتية ومفارقتها لصفات الفعل، ولا بد أن تقدم معرفة ذلك ليصح من بعد أن يعرف أن كلامه عز وجل صحيح وأن الاحتجاج به ممكن»[7].

كما يصرح من جهة دلالة القرآن الكريم أن المعرفة بوجه دلالته لا تعلم إلا بعد المعرفة بحاله سبحانه وتعالى: «لأنه إنما يدل بأن يصدر من حكيم لا يجوز أن يختار الكذب والأمر القبيح، ومتى لم يكن فاعله بهذه الصفة لم يعلم وجه دلالته، فيجب أن يعلم أولاً أنه عز وجل حكيم لا يختار القبيح حتى يصح أن يستدل بالقرآن على ما يدل عليه»[8]، أو بتعبير آخر له: «إن الكلام لا يدل على ما يدل عليه لأمر يرجع إليه، وإنما يدل لكون فاعله حكيماً، ولذلك لم يدل كلام النبي ﷺ على الأحكام إلا بعد العلم بأنه رسول حكيم لم يظهر المعجز عليه إلا لكونه صادقاً في سائر ما يؤديه»[9].

وبذلك يتبين «أن جميع القرآن إنما يمكن أن يستدل به ويعلم صحته ووجه دلالته، متى علم من حال فاعله أنه حكيم لا يكذب في أخباره، ولا يفعل الخطاب على وجه يقبح عليه، ومحال أن يكلم من يجحد ذلك في فرع من

---

(4) الموافقات 2/ 67.
(5) انظر المعتمد في أصول الفقه 2/ 908.
(6) متشابه القرآن ص: 1.
(7) متشابه القرآن ص: 9.
(8) متشابه القرآن ص: 2.
(9) متشابه القرآن ص: 3.

فروعه»[10] في حين أن من يسلم بذلك تصح مكالمته في كل فرع من فروعه، حتى ان «اشتباه وجه الحكمة علينا لا يؤثر في هذا الوجه الذي ذكرناه»[11].

لا فرق في ذلك بين المحكم والمتشابه من كتابه تعالى لأن «جميع كلامه تعالى سواء في أنه إنما يدل بعد أن يعرف عز وجل أنه حكيم»[12] وإن كان المحكم يخالف المتشابه من حيث كان هذا في حاجة إلى قرائن تحدد المراد منه بعد المعرفة بالله سبحانه وتعالى، ولا كذلك المحكم لأنه بيِّن بذاته.

ولا فرق في ذلك أيضاً بين أن يقال على مذهب المعتزلة «إن القرآن من فعله عز وجل»[13] بمعنى أنه مخلوق، أو يقال فيه على مذهب الأشاعرة: إنه صفة ذاتية لله سبحانه وتعالى «لأن صفات الذات لا يصح أن تدل إلا بعد أن يعرف الموصوف، ويعلم كيف يستحق هذه الصفات، فلا بد على هذا القول ـ لو سلم ـ من تقدم معرفة الله تعالى»[14].

ويرى أن المعرفة بالله سبحانه وتعالى لا تتم من طريق القرآن الكريم وإنما تتم من طريق دلالة الفعل على أن فاعله قادر، أي «أن الفعل إذا صح من واحد وتعذر على من هو بمثل حاله فلا بد أن يختص بأمر منه.... فلذلك يصح أن يستدل بالحوادث التي لا يجوز أن تحدث من الأجسام على الله تعالى، وعلى أنه قادر عالم وليس كذلك حال القرآن»[15] لأنه إذا قلنا بدلالة القرآن عليه أدى ذلك إلى أن «لا تعلم صحة القرآن إلا بعد معرفة الله تعالى، ولا يعرف تعالى إلا بعد معرفة القرآن، وذلك يوجب أن يدل كل واحد منهما على ما يدل عليه، وأن يكون دليلاً على نفسه»[16]. أو بتعبير الإمام ابن العربي المعافري: «لا يجوز أن يكون السمع طريقاً إلى معرفة الباري تعالى ولا شيء من صفاته لأن السمع منه،

---

(10) متشابه القرآن ص: 22.
(11) متشابه القرآن ص: 22 ـ 23.
(12) متشابه القرآن ص: 6.
(13) متشابه القرآن ص: 10.
(14) متشابه القرآن ص: 12.
(15) متشابه القرآن ص: 3 ـ 4.
(16) متشابه القرآن ص: 1.

فلا يعلم السمع إلا به، ولا يعلم هو إلا بالسمع فيتعارض ذلك ويتناقض»[17].

ويرى أيضاً أن الأخبار الواردة في القرآن الكريم الدالة على الله عز وجل وعلى حكمته إنما خاطبنا بها «ليبعث السائل على النظر والاستدلال بما ركب في العقول من الدلالة، أو لأنه علم أن المكلف عند سماعه والفكر فيه يكون أقرب إلى الاستدلال عليه، منه لو لم يسمع ذلك»[18] «ولهذه الجملة عول الأنبياء عليهم السلام عند مسألة قومهم لهم عن الله عز وجل على ذكر أفعاله تعالى من خلق السموات والأرضين وغير ذلك»[19] كما عول العلماء على إثبات الكمال له سبحانه وتعالى على المخلوق لأنهم رأوا «من المحال أن تكون للعبد صفة كمال (كالعلم والسمع والبصر) ليست للخالق تعالى»[20].

ـ إذا ثبت هذا وعلم المكلف أن الله تعالى موجود قديم قادر، عالم بصحة الأفعال المحكمة منه التي تتعذر على سائر القادرين، وعلم أنه حي مدرك سميع بصير من حيث علم أن القادر لا يكون إلا حياً، والحي الذي تستحيل عليه الآفات لا بد من كونه سميعاً بصيراً مدركاً، وعلم أنه ليس بجسم، وإلا كان محدثاً وقد ثبت أنه قديم، وعلم أنه غني لأن المحتاج لا بد من جواز الشهوة عليه، ومن هذه حاله يجوز عليه الزيادة والنقصان، ويتعالى الله عن ذلك، وعلم أنه يعلم جميع المعلومات من حيث هو عالم لذاته فلا يختص بمعلوم دون معلوم... وعلم أنه تعالى عالم بكل قبيح وبأنه مستغن عنه، ومن ثم لا يجوز أن يختاره ولا أن يفعله، وعلم بالاختبار في الشاهد أن الخبر يقبح إذا كان كذباً، والأمر يقبح كذلك إذا كان أمراً بقبيح، وعلم أنه يقصد بالخطاب البيان والتعريف ولا يقصد الإلغاز والتعمية.... فإذا صح عند العارف كل هذا وجب أن ينفي عن أخبار القرآن الكذب وعن أوامره أن تتعلق بالقبيح... لأن الذي يخرجه من أن يكون حجة بعض ما قدمنا ذكره، فإذا أمناه، علم بأن الخبر صدق وأن الأمر حق

---

(17) قانون التأويل ص: 126.
(18) متشابه القرآن ص: 4.
(19) متشابه القرآن ص: 5.
(20) قانون التأويل ص: 126.

فيصح الاستدلال به على ما دل عليه[21]، بمعنى أن يكون مراده بالخطاب ما يقتضيه ظاهره أو القرينة الدالة على المراد به من عقل أو سمع، فبهذا الوجه يمكن أن يعلم أن القرآن حجة.

هذا وخطاب الرسول ﷺ كخطابه تعالى لأنه هو الذي «صير خطابه بمنزلة خطابه عز وجل، فما يجب أن ينفى عن خطابه تعالى يجب كونه منفياً عنه من حيث ثبت أن الحكيم لا يرسل الرسول وغرضه بإرساله البيان والتعريف، ويعلم أنه يكذب عليه أو يعمي أو يحرف أو يكتم أو ينفر، ومتى علم من حاله انتفاء جميع هذه الوجوه عنه، صح الاحتجاج بسنته»[22]. وبعبارة جامعة «إن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب، وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، وأما السنة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم، وكذلك الحال في الإجماع لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة أو إلى السنة وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى»[23].

لا تنتهي فائدة المعرفة بحال المتكلم بالخطاب عند هذا الحد أي عند الدلالة العامة على صحة الخطاب بل تتجاوز ذلك إلى الاستدلال بها على صرف اللفظ عند احتماله من معنى إلى معنى آخر «كاستدلالنا بكلام النبي ﷺ وبكونه منتصباً لتعليم الشرع، على أنه عني بخطابه حكماً شرعياً، وهذا إذا كان خطابه متردداً بين حكم شرعي وعقلي لأنه منتصب لتعليم الشرع. . . . وكذلك إذا تردد خطابه بين تعليم إسم لغوي وشرعي، فإنه يجب حمله على تعليم الإسم الشرعي، لأن اللغوي يعرف من دونه عليه السلام.

واعلم أن كل خطاب، فإنه لا بد في الاستدلال به من اعتبار حال المتكلم به، ألا ترى أنا نعتبر حكمته؟ وإنما أردنا الأحوال التي لها نعدل بالخطاب من معنى إلى معنى، مع كونه متردداً بينهما»[24].

---

(21) متشابه القرآن ص: 30 ـ 31.

(22) متشابه القرآن ص: 33.

(23) شرح الأصول الخمسة 88 ـ 89، وانظر كذلك المعتمد في أصول الفقه 2/ 910.

(24) المعتمد في أصول الفقه 2/ 912 ـ 913.

2 ـ أما حال الخطاب فيمكن القول فيه: انه بعد أن يحصل الاطمئنان بالتعرف على المتكلم بالخطاب الذي ينتج عنه أن ما يخبر عنه أو يأمر به أو ينهى عنه هو حق وصدق وحجة قائمة على العباد لكونه حكيماً عليماً، ينتقل الأصوليون إلى التعرف على حال الخطاب، وهنا نجدهم يتناولونه من وجهين[25].

وجه يتصل بنفس الخطاب وموضوعه، ووجه يتصل بما يدل عليه الخطاب من أحكام عقلية وسمعية.

بالنسبة للوجه الأول يرون أن الخطاب من حيث هو إما أن يكون من النوع الذي يستقل بنفسه في الإنباء عن المراد، بمعنى أنه لا يحتاج إلى قرائن ليكون حجة ودلالة، وذلك هو النص والظاهر، إذ ان الاحتمال في النص يكون منعدماً بالمرة، وهو في الظاهر بالرغم من وجوده يكون غير معضد بدليل فيكون الاحتمال فيه كلا احتمال، ولذلك يكون الواجب فيهما معاً هو الاعتماد على ما وضع له اللفظ في الأصل من حقائق لغوية أو عرفية أو شرعية.

أو يكون من النوع الذي لا يستقل بنفسه في الإنباء عن المراد، أي أنه يحتاج إلى قرائن سمعية أو عقلية لمعرفة المراد من الخطاب، وذلك هو المجمل والمؤول، بناء على أنهما معاً لا يقتضيان الرجحان: إذ المجمل هو المتردد بين احتمالين فأكثر على السواء، والمؤول هو الاحتمال الخفي مع الظاهر[26].

والمنهج المتبع في النوع المستقل بنفسه هو أن يحمل على ما يقتضيه ظاهره سواء كان عاماً أم خاصاً، كما أن المنهج المتبع في النوع الثاني الذي لا يستقل بنفسه ويمتنع حمله على ظاهره هو «النظر فيما يجب أن يحمل عليه. والنظر هو بأن تطلب القرائن على الوجه الذي ذكرناه[27] فإن كان السامع قد تمهدت له

---

(25) متشابه القرآن ص: 33.

(26) شرح تنقيح الفصول / 275.

(27) يقول: «والقرائن قد تكون متصلة سمعاً، وقد تكون منفصلة سمعاً وعقلاً، وقد بينا أن الدليل العقلي وإن انفصل فهو كالمتصل في الخطاب يترتب عليه، لأن قوله عز وجل: ﴿**يا أيها الناس اعبدوا ربكم**﴾ مع الدليل العقلي الدال على أنه لا يكلّف من لا عقل له، آكد في بابه من أن يقول: «يا أيها العقلاء اتقوا ربكم» متشابه القرآن ص: ٣٤.

الأصول وعرف العقليات وما يجوز فيها وما لا يجوز، وعلم ما يحسن التكليف فيه وما لا يحسن، وعلم من جمل اللغة ما يعرف به أقسام المجاز ومفارقتها للحقائق، حمله على ما أريد به في الحال، وإلا احتاج إلى تكلف نظر عند سماعه ذلك، فإن تكاملت الآلات له أمكنه النظر في الحال، وإلا احتاج إلى التشاغل بما في الأصول حتى تتكامل آلاته ويصير من أهل الاجتهاد، فيمكنه أن يحمل الخطاب على حقه»[28].

أما بالنسبة للوجه الثاني، أعني ما يدل عليه الخطاب من أحكام عقلية وسمعية، فيرى قاضي القضاة عبد الجبار أنه يأتي على ضربين أيضاً[29].

أحدهما ما لولا الخطاب لما صح أن يعلم بالعقل وهو الأحكام الشرعية، إذ العقل لا يمكن أن يتوصل به إلى الصلوات الواجبة ولا إلى شروطها ولا أوقاتها ولا سائر العبادات الشرعية.

والثاني ما لولا الخطاب لأمكن أن يعرف بأدلة العقول، وهو على ضربين: ضرب يصح أن يعلم من جهة العقل كما يصح أن يعلم من جهة الخطاب «فيكون كل واحد كصاحبه في أنه يصح أن يعلم به الغرض»[30] مثل القول في أنه عز وجل لا يرى لأنه يصح أن يعلم سمعاً وعقلاً، وكذلك كثير من مسائل الوعيد[31].

وضرب لا يمكن أن يعلم إلا بالعقل وحده وذلك مثل «التوحيد والعدل لأن قوله عز وجل: **﴿ليس كمثله شيء﴾ ﴿ولا يظلم ربك أحدا﴾** و**﴿قل هو الله أحد﴾** لا يعلم به التوحيد ونفي التشبيه، والقول بالعدل، لأنه متى لم يتقدم للإنسان المعرفة بهذه الأمور لم يعلم أن خطابه تعالى حق، فكيف يمكنه أن يحتج فيما إن لم تتقدم معرفته به لم يعلم صحته»[32].

---

(28) متشابه القرآن ص: 35.
(29) متشابه القرآن ص: 35.
(30) متشابه القرآن ص: 35.
(31) متشابه القرآن ص: 36.
(32) متشابه القرآن ص: 36.

ثم يضيف إلى هذا «لسنا نقول فيما يدل على التوحيد أنه ليس بدلالة، لكنا نقول: إن وجه الاستدلال به لا يصح إلا بعد معرفة الله تعالى، ولذلك نصفه بأنه لطف، وتأكيد وبعث على النظر والحجاج. . . .»[33] ليخرج بخلاصة جامعة هي:

«ان القرآن يتفق جميعه في أن إنزاله مصلحة تعود على المكلف، ثم يختلف حاله، ففيه ما يختص مع ذلك بأنه دلالة على ما لولاه لما علم، وفيه ما يكون بعثاً على النظر والفكر فيما نبه عليه، وفيه ما يجتمع فيه معنى اللطف ومعنى الدلالة، كما أن جميعه قد اتفق في كونه معجزاً إذا بلغ القدر المخصوص، وإن كان حاله في سائر فوائده تختلف»[34].

3 ـ أما المخاطب فسنتناوله أيضاً من وجهين: وجه يتصل بأهمية المخاطب في عملية التخاطب ومتى يكون أهلاً لتلقي الخطاب، ووجه يتصل بما يصدر عنه من أفعال تكون هي المستهدفة من الخطاب من حيث كانت الأحكام إنما تتعلق بها.

بالنسبة للوجه الأول نجد الأصوليين ينطلقون من حقيقة راسخة لديهم هي أن لا وجود لخطاب دون مخاطب، إذ ما دام الخطاب لغة هو «ما وجه نحو الغير لإفادته»[35] واصطلاحاً «هو اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه»[36] يكون وجود المخاطب شرطاً في عملية التخاطب إذ هو الذي يعطيه بعده الفاعلي.

يتحدث إمام اللغويين ابن جني عن أهمية هذا الشرط فيذكر: «ان الإنسان إذا عناه أمر فأراد أن يخاطب به صاحبه وينعم تصويره له في نفسه استعطفه ليقبل عليه. . . . فإذا أقبل عليه وأصغى إليه اندفع بحديثه يأمره وينهاه أو نحو ذلك، فلو كان استماع الأذن مغنياً عن مقابلة العين مجزئاً عنه لما تكلف القائل ولا كلف صاحبه الإقبال عليه والإصغاء إليه. . . وعلى ذلك قالوا: رب إشارة أبلغ من

---

(33) متشابه القرآن ص: 36.
(34) متشابه القرآن ص: 37.
(35) الإبهاج في شرح المنهاج 1/44.
(36) الأحكام للآمدي 1/136.

عبارة. . . . وقال بعض مشايخنا: أنا لا أحسن أن أكلم إنساناً في الظلمة»[37]. وفي نفس المعنى يقول الإمام محمد عبده: «إن حالة المخاطب تؤثر بي جداً ولذلك لا أتكلم بشيء عن حالة الإسلام عندما اجتمع بهؤلاء العلماء، لأن أفكارهم منصرفة عن ذلك بالكلية، ولذلك لا يعلمون شيئاً مع سعة وقتهم، وعند قراءة التفسير كنت أتكلم على حسب حالة الحاضرين. . . فإذا حضرني جماعة من البلداء الخاملي الفكر أحل لهم المعنى بكلمات قليلة، وإذا كان هناك من يتنبه لما أقول ويلقي له بالاً يفتح علي بكلام كثير»[38].

بل نجدهم يتلمسون الإجابة عند غيابه عن عملية التخاطب فيذكرون أن المخاطب إذا لم يكن له وجود حسي فإن المتكلم يعمد إلى استحضاره في نفسه فتجده يخاطبه وكأنه ماثل أمامه، أو بتعبير آخر عن أهمية وجود المخاطب في عملية التخاطب: إن «الشرط لا بد أن يكون حاصلاً أو ممكناً أن يحصل على القرب فيقال انه موجود بالقوة»[39]، أي مصيره إلى الوجود بالفعل.

ـ هذ،ا ولا يقف الأصوليون عند ضرورة حضور المخاطب أو استحضاره في الذهن بل يعمدون إلى تحديد الشخصية التي يقصدها المتكلم ويعنيها بشروط تتمثل في العقل والإرادة والقدرة، لأنهم يرون أن المخاطب لا يكون مؤهلاً لتلقي الخطاب وأداء ما يتضمنه من أفعال على وجه يعتد به شرعاً إلا بهذه القدرات الثلاث: قدرة فهم الخطاب، وقدرة الاختيار، وقدرة العمل به، فإذا تحققت في شخصه هذه القدرات كان هو المخاطب أو المكلف الذي يعنيه صاحب الخطاب، وإذا لم تتحقق أو تعطل واحد منها، لم يكن بالتأكيد هو المخاطب المعني، وما ذلك على حد تعبير الإمام الغزالي إلا «لأن كل عمل اختياري لا يتم إلا بثلاثة أمور: علم، وإرادة، وقدرة». فلا تتحقق الإرادة إلا بعد العلم، لأن الإنسان لا يريد ما لا يعلمه، ولا يعلم ما لم يرد، فلا بد من إرادة.

ومعنى الإرادة انبعاث القلب إلى ما يراه موافقاً للغرض، إما في الحال أو

---

(37) الخصائص لابن جني 1/ 246 ـ 247.

(38) تفسير المنار 1/ 14.

(39) المستصفى 1/ 84.

في المآل. فقد خلق الإنسان بحيث يوافقه بعض الأمور ويلائم غرضه، ويخالفه بعض الأمور، فيحتاج إلى جلب الملائم الموافق إلى نفسه، ودفع الضار المنافي عن نفسه، فافتقر بالضرورة إلى معرفة، وإدراك للشيء المضر والنافع حتى يجلب هذا أو يهرب من هذا. . . . ثم إن هذه المعرفة لا تكفي بوحدها، بل لا بد من ميل إليه ورغبة فيه وشهوة له باعثة عليه، إذ المريض يرى الغذاء ويعلم أنه موافق لكنه لا يمكنه التناول لعدم الرغبة والميل ولفقد الداعية المحركة إليه، فخلق الله تعالى الميل والرغبة والإرادة، وأعني به نزوعاً في نفسه إليه وتوجهاً في قلبه إليه.

ثم إن ذلك أيضاً لا يكفيه، فكم من شاهد طعاماً راغب فيه مريد تناوله لكنه عاجز عنه لكونه زمِناً، فخلقت له القدرة والأعضاء المتحركة حتى يتم به التناول»[40].

وبذلك تتبين ضرورة هذه القدرات الثلاث في كل عمل اختياري، حتى إننا لو نظرنا إلى عوارض الأهلية بقسميها: المكتسب والسماوي[41] أي الإرادي واللاإرادي لوجدنا سبب رفعها للتكليف أو للمسؤولية عن الشخص يرجع إما إلى هدمها هذه القدرات الثلاث كمرض الموت مثلاً فإن له تأثيراً على كل من العقل والإرادة والقدرة، أو إلى هدم قدرتين منها كالصغر والمرض فإن لكل منهما تأثيراً على الجانب العقلي والعملي، أو إلى هدم قدرة منها فقط مثل السكر والعته والإغماء والنوم والجنون فإن هذه الآفات كلها تعود على العقل إما بالتعطيل بالمرة أو على الأقل تحدث فيه خللاً يجعله غير قادر على التفكير، وعوارض الهزل والإكراه والنسيان وإن كانت لا تؤثر على العقل من حيث كانت لا تحدث فيه خللاً فإنها تنافي القصد والاختيار.

وهكذا يتبين أن كل عارض أخل بقدرة من قدرات التكليف يكون له أثر في رفع المسؤولية عن الشخص، فأحرى إذا كان العارض يؤثر على كل هذه القدرات.

---

(40) إحياء علوم الدين 4/ 353 ـ 354.

(41) العوارض السماوية هي: الصغر، والجنون والعته والنسيان والنوم والإغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت، والعوارض المكتسبة هي: الجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والإكراه والسفر. انظر تحليل بعض هذه العوارض بقسميها في المدخل لدراسة الفقه الإسلامي للدكتور حسين حامد حسان. ط 2/ 1979 مكتبة المتنبي القاهرة.

بل إنهم لا يقفون في تحديد شخصية المخاطب عند هذه الشروط العامة التي ينضوي تحتها عموم المكلفين حيث تكون بمثابة القاعدة أو المشترك الذي تتوحد فيه الغالبية العظمى من الخلق، وإنما يقفزون إلى خصوصيات كل نفس على حدة بسبر أغوارها وما يحيط بها من توابع وإضافات، انطلاقاً من أن «النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزن واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك؛ فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة ولا يكون كذلك بالنسبة للآخر»[42]. فلا بد إذن من مراعاة «تفاوت إدراكها وقوة تحملها وصبرها على أعبائها وضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحضوض العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق»[43].

هذا بالنسبة للوجه الأول، أما بالنسبة للوجه الثاني، أعني ما يصدر عن المخاطب من أفعال، فقد رأوا أن الفعل من حيث هو فعل لا يدخل منه تحت طائلة التكليف إلا ما كان له وجود في الواقع بحيث يدرك بالحس أو العقل، إذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود أصلاً[44] لأن «المطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً للمكلف بالاتفاق. . . . وما لا يفهمه المخاطب لا يكون خطاباً معه»[45] لأنه لا وجود له في العقل، فإن الشيء قبل أن يوجد في نفسه فله وجود في العقل وإنما يتوجه إليه الطلب بعد حصوله في العقل»[46]، فلا يقال مثلاً للمخاطب: قم وأنت قاعد، لأن مثل هذا لا وجود له في الوجود ولا في العقل، كما ينبغي أن يكون العلم به ممكناً «بأن تكون الأدلة منصوبة والعقل والتمكن من النظر حاصلاً حتى ان من لا دليل عليه أو من لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يصح في حقه»[47] وأن يكون متميزاً عن غيره «حتى يتصور قصده إليه» وأن يكون

---

(42) الموافقات 4/ 98.

(43) الموافقات 4/ 98.

(44) التلويح 2/ 151.

(45) المستصفى 1/ 56.

(46) المستصفى 1/ 56.

(47) المستصفى 1/ 55.

معلوماً أنه من قبل الله تعالى «حتى يتصور منه قصد الامتثال»[48].

بالإضافة إلى ذلك يجب أن يكون هذا الفعل مقدوراً للمكلف وفي حدود طاقته البشرية[49].

هذا من حيث التصور العام لمجرد الفعل المطلوب من عموم المكلفين، لكن الأصوليين لا يقفون عند هذا الحد من النظر بل يتجاوزون ذلك إلى ما يحيط بالفعل من توابع وإضافات تكسب كل فعل خصوصية معينة تصدق عليه ولا تصدق على غيره، باعتبار أن «اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين: أحدهما الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض وهو الواقع على المحل مجرداً من التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة وسن النكاح وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك، والثاني الاقتضاء التبعي وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الاخبثان، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي»[50].

4 ـ وأخيراً يجسد الأستاذ أمين الخولي رحمه الله ما يحيط بالخطاب مادياً ومعنوياً في مستويين[51].

ـ مستوى خاص قريب إلى الخطاب وهو يرجع إلى ثبوت النص وضبطه ببيان تاريخ ظهوره وأدوار جمعه المختلفة وكتابته وأسباب نزوله وقراءته. . . . وغير ذلك مما أطلق عليه علماء الشريعة منذ القرن السادس الهجري مصطلح علوم القرآن.

ـ ومستوى عام بعيد عن الخطاب ظاهراً ولكنه لازم لفهمه فهماً سليماً دقيقاً، وهو ما يرجع إلى المعرفة بالبيئة العربية المادية «أرضها: بجبالها وحرارها، وصحاريها، وقيعانها. وسمائها: بسحبها ونجومها وأنوائها. وجوها: بحره وبرده

---

(48) المستصفى 1/ 55.

(49) انظر تفاصيل هذا في الخطاب الشرعي وطرق استثماره، من ص: 62 إلى 71.

(50) الموافقات 3/ 79 وانظر تفاصيل هذا في الخطاب الشرعي، من ص: 197 إلى 204.

(51) انظر مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، من ص: 307 إلى 312.

وعواصفه وأنسامه. وطبيعتها: بجدبها وخصبها وقحلها، أو نمائها ونباتها وشجرها»، والمعرفة كذلك بالبيئة العربية المعنوية «بكل ما تتسع له هذه الكلمة من ماض سحيق، وتاريخ معروف، ونظام أسرة أو قبيلة، وحكومة في أي درجة كانت، أو عقيدة بأي لون تلونت.... وفنون مهما تتنوع.... وأعمال مهما تختلف وتتشعب».

أما وجه ضرورة المعرفة بالمستوى الأول لتبين المراد من الخطاب، فيتجلى من خلال خوض المفسرين فيه في مقدمات تفاسيرهم، إذ لولا شعورهم بضرورته ما خاضوا فيه، وما افتتحوا تفاسيرهم به، بل نجد حتى من أفرده بالدراسة وأطنب فيها بتعداد أنواع كثيرة منه يصرح بأنه مقدمة للتفسير ومدخل له ليس إلا، فهذا الإمام السيوطي في مقدمة كتابه الإتقان في علوم القرآن يقول: «وقد جعلته مقدمة للتفسير الكبير الذي شرعت فيه وسميته بمجمع البحرين ومطلع البدرين، الجامع لتحرير الرواية وتقريب الدراية»[52]، لأنهم رأوا جميعاً أن مثل هذه الدراسة القريبة من الخطاب «ما ينبغي مطلقاً أن يتقدم لدراسة التفسير من لم ينل حظه»[53] منها. وبيان ذلك بالنسبة لثبوت النص وقراءته مثلاً: أن الأصوليين بعد أن يفرقوا بين حقيقة النص وحقيقة القراءة بقولهم: «واعلم أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما»[54]. وبعد أن يذكروا أنه لا بد من توافر عنصر التواتر في كل من اللفظ وهيئة أدائه ليكون النص قرآناً وحجة ملزمة، يعودون ليذكروا في تحقيق مناط التواتر فيهما: أن القرآن الكريم لما ثبت تواتره حفظاً وكتابه ثبتت صحته ونسبته إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، بل يرون فوق ذلك أنه لما ثبت إعجازه ثبتت نسبته إلى الله عز وجل[55]، وأن القراءات لما كانت مختلفة: البعض منها

---

(52) الإتقان في علوم القرآن 1/ 8.

(53) مناهج تجديد، ص: 309.

(54) البرهان في علوم القرآن للزركشي 1/ 318.

(55) انظر الخطاب الشرعي وطرق استثماره، فقد حققنا فيه الأركان التي يجب أن يقوم عليها كل نوع من أنواع الخطاب الشرعي.

متواتر، والبعض منها مشهور فقط، والبعض منها شاذ، لم تكن كلها صحيحة لتكون حجة ملزمة، بل الحجة في القراءات المتواترة، وما عداها فهو على قسمين: «منه ما يخالف رسم المصحف فهذا لا شك أنه لا تجوز قراءته لا في الصلاة ولا في غيرها، ومنه ما لا يخالف رسم المصحف ولم تشتهر القراءات به وإنما ورد من طريق غريب لا يعول عليها، وهذا يظهر المنع من القراءة به، ومنه ما اشتهر عن أئمة هذا الشأن القراءة به قديماً وحديثاً فهذا لا وجه للمنع منه، ومن ذلك قراءة يعقوب وغيره»[56]. بالإضافة إلى ذلك يصرحون أن «السلامة عند أهل الدين إذا صحت القراءتان أن لا يقال إحداهما أجود، لأنهما جميعاً عن النبي ﷺ فيأثم من قال ذلك»[57].

وبذلك يتبين أن الباحث لا يحل له أن يتعامل مع النص لا تلاوة ولا تفقهاً فيه إلا بعد أن يميز بين المتواتر منه وغير المتواتر، ولا يحل له أن يدعي أن النص «إذا ثبت تواتر اللفظ، ثبت تواتر هيئة أدائه، لأن اللفظ لا يقوم إلا به، ولا يصح إلا بوجوده»[58] إذ سبق أن بينا أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، وأن من هيئة الأداء ما هو مشهور ومنها ما هو غير مشهور. فمثلاً، ان هيئة أداء اللفظ في قوله تعالى: ﴿**ملك يوم الدين**﴾ هناك من قرأه بملك وهناك من قرأه بمالك وهما قراءتان متواترتان، وهناك من قرأه بصيغة الفعل الماضي ونصب يوم بعده وهي قراءة شاذة.

ومثل هذا يقال في الوقف والابتداء، إذ كثيراً ما تختلف معاني النص باختلاف الفواصل، ولذلك قيل: «باب الوقف عظيم القدر جليل الخطر، لأنه لا يتأتى لأحد معرفة معاني القرآن ولا استنباط الأدلة الشرعية منه إلا بمعرفة الفواصل»[59]. وصح عن الشعبي أنه قال: إذا قرأت: ﴿**كل من عليها فان**﴾ فلا تسكت حتى تقرأ: ﴿**ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**﴾.

ويقال كذلك في ضرورة التعرف على الناسخ والمنسوخ، لأن الباحث إذا

---

(56) الإتقان في علوم القرآن 1/107.
(57) الإتقان في علوم القرآن 1/108.
(58) الإتقان في علوم القرآن 1/106.
(59) الإتقان في علوم القرآن 1/110.

لم يكن على علم بما نسخ منه أو على علم بالثوابت التي لا يقع فيها النسخ كقواعد الدين الإسلامي والقواعد الأخلاقية فيه، والخبر بما هو كائن أو يكون، فإنه يمكن أن يحكم على نازلة بحكم قد انتهت مدة صلاحيته أو يدعي نسخاً فيما لا يجوز أن يدعي فيه، وبذلك يتبين مغزى قول علي كرم الله وجهه لقاض: «أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكت وأهلكت» وقول الأئمة: «لا يجوز لأحد أن يفسر كتاب الله إلا بعد أن يعرف منه الناسخ والمنسوخ»[60].

ولا داعي للاسترسال مع أنواع علوم القرآن ما دام ما نتطلع إليه قد تحقق، ولذلك سنختم الحديث فيها بتاريخ ظهور الخطاب: إن الباحث إذا لم يكن على علم بمراحل التنزيل وملاحظتها عند التدبر والتفقه فيه وقع لا محالة في أخطاء جسيمة، منها بالإضافة إلى عدم التمييز بين الناسخ والمنسوخ، أنه لن يتبين سمو السياسة الإسلامية في تربية الشعوب والأفراد القائمة على التدرج ومراعاة الظروف النفسية والاجتماعية للأمة عند دعوتها للتطبيق. يقول سيد قطب مشخصاً هذه الحقيقة في تفسير سورة التوبة بعد أن بين أن هذه السورة من أواخر ما نزل: إن «السورة ـ بهذا الاعتبار ـ ذات أهمية في بيان طبيعة المنهج الحركي للإسلام ومراحله وخطواته حين تراجع الأحكام النهائية التي تضمنتها مع الأحكام المرحلية التي جاءت في السور قبلها، وهذه المراجعة تكشف عن مدى مرونة ذلك المنهج، وعن مدى حسمه كذلك، وبدون هذه المراجعة تختلط الصور والأحكام والقواعد، كلما انتزعت الآيات التي تتضمن أحكاماً مرحلية فجعلت نهائية، ثم أريد للآيات التي تتضمن الأحكام النهائية أن تفسر وتؤول لتطابق تلك الأحكام المرحلية وبخاصة في موضوع الجهاد الإسلامي وعلاقات المجتمع المسلم بالمجتمعات الأخرى»[61].

وبذلك يتبين أن الجهد الذي أنفقه علماء الشريعة في التمييز بين ما هو مكي وما هو مدني، وما بعضه مكي وبعضه مدني، وما ليس بمكي ولا بمدني[62]، أو ما أنفقوه في ترتيب ما نزل بمكة وما نزل بالمدينة من السور حسب النزول، لم

(60) الإتقان في علوم القرآن 2/ 27.
(61) في ظلال القرآن.

يكن جهداً عبثياً لا ترجى منه فائدة[63].

وأما وجه ضرورة المعرفة بالبيئة بوجهيها المادي والمعنوي فسنكتفي هنا بالإحالة على ما جاء في كتابنا: الخطاب الشرعي وطرق استثماره، فقد فصلنا الحديث فيه عنها[64].

المبحث الثاني: في فهم الخطاب بحسب الظاهر

بعد التعرف على ما يساعد على الخوض في الخطاب من أمور تتعلق بالمتكلم والمخاطب والخطاب وما يحيط بالخطاب، يشرع الأصولي في قراءة الخطاب قراءة المتخصص، وأول خطوة يبدأ بها هي «فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم»[65]، لأن فهمه بحسب المقصود خطوة أخرى تأتي بعد هذه، أي أن الأصولي لكي يصل إلى غرضه الذي هو فقه الخطاب بتحديد مراد الشارع منه، يسلك مسلكين: مسلكاً مرحلياً يكون الغرض منه هو فهم مقصدية المجتمع في لسانه التي يعبر عنها بأساليب عديدة، ومسلكاً غائياً يكون الغرض منه هو الوقوف على مراد الشارع من الخطاب انطلاقاً من مقاصده الاستعمالية الشرعية.

أرشدهم إلى المسلك الأول القرآن الكريم في غير آية منه، مثل قوله تعالى: **﴿وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾**[66]، وقوله سبحانه: **﴿وكذلك أنزلناه حكماً**

---

(62) الإتقان في علوم القرآن 1/ 11.

(63) يقول القاضي أبو بكر في الانتصار: «إنما يرجع في معرفة المكي والمدني لحفظ الصحابة والتابعين ولم يرد عن النبي ﷺ في ذلك قول لأنه لم يؤمر به، ولم يجعل الله علم ذلك من فرائض الأمة، وإنما وجب في بعضه على أهل العلم معرفة تاريخ الناسخ والمنسوخ فقد يعرف ذلك بغير نص الرسول» نقلاً عن الإتقان 1/ 12.

(64) انظر الخطاب الشرعي، من ص: 161 إلى 168.

(65) الموافقات 3/ 44.

(66) سورة الشعراء / 192 ـ 195.

عربياً﴾[67]، وقوله تعالى: **﴿قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلّهم يتقون﴾**[68].

«قال الشافعي: فأقام حجته في كتابه بأن كتابه عربي في كل آية ذكرناها، ثم أكد ذلك بأن نفى عنه جل ثناؤه كل لسان غير لسان العرب في آيتين من كتابه، فقال تبارك وتعالى: **﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾**[69] وقال: **﴿ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي﴾**[70].

من هنا يقرر الإمام الشافعي هذا المبدأ وهو: «انه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل معه لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها»[71].

وفي تفحص الأصوليين لسان العرب يجدون أن اللغة العربية، من حيث هي ألفاظ وعبارات دالة على معان، لها جهتان في الدلالة: جهة تشترك فيها مع غيرها وهي الدلالة الأصلية التي تنتهي إليها مقاصد المتكلمين، وجهة تتفرد بها وهي الدلالة التابعة والخادمة للدلالة الأصلية، مثلاً إذا حصل في الوجود فعل لزيد كالقيام ثم أريد الاخبار عن زيد بالقيام أو حكاية ما فعل، لا يقف عند الدلالة الأصلية التي هي حكاية ما فعل زيد أو الاخبار عنه، بل يتجاوز ذلك إلى معان أخر «يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك الإخبار بحسب الخبر، والمخبر عنه، والمخبر به، ونفس الإخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك»[72]، فمثلاً إذا كانت العناية بالخبر قيل: قام زيد. وإذا كانت العناية بالمخبر عنه قيل: زيد قام. وإذا كانت العناية بالسائل عن الخبر أو المنكر له أو المتوقع للحدث قيل: إن زيداً قام. والله إن زيداً قام.

---

(67) سورة الرعد / 37.

(68) سورة الزمر / 28.

(69) سورة النحل / 103.

(70) سورة فصلت / 44 الرسالة ص: 47.

(71) الرسالة ص: 50.

(72) الموافقات 2/ 67.

قد قام زيد، وفي التنكيت على من ينكر: إنما قد قام زيد «ثم يتنوع أيضاً بحسب تعظيمه وتحقيره ـ أعني المخبر عنه ـ وبحسب الكناية عنه والتصريح به، وبحسب ما يقتضيه في مساق الإخبار، وما يعطيه مقتضى الحال إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها، وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد»[73]. وبذلك كله يتبين أن ما يقتضيه الحال والوقت يفرض وجوده تعبيراً وفهماً، إذ مراعاته جارية في اللسان العربي على المستويين معاً، مثلما هي جارية في القرآن الكريم، إذ مقتضى الحال هو الذي جعل العبارات تختلف وجعل أقاصيصه تأتي على أوجه مختلفة. . . . . كما يتبين أن «كل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر[74] وأنه إذا حصل فهم ذلك كله على ترتيب في اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن»[75].

أو بتعبير آخر، إن الأصوليين لكي يصلوا إلى غرضهم الذي هو فهم الخطاب بحسب الظاهر يجدون أنه لا بد من «نظرين: أحدهما باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق. . . . والثاني بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك»[76].

بالنسبة للمنظر الأول يجدون أنه لا بد من مراعاة القصد إلى جانب المواضعة، إذ ان المواضعة لو عدمت لم يؤثر القصد بانفراده، كما لو عدم القصد ووجدت المواضعة لم تؤثر بانفرادها، أي أن «المتكلم لا يكون مفيداً بكلامه ما وضع له من الفائدة إلا بالقصد»[77] حتى لو أنه قال مثلاً: زيد قائم وضارب فإن مثل هذا الكلام «ليس خبراً لذاته، بل يصير خبراً بقصد القاصد إلى التعبير به عما في النفس، ولهذا إذا صدر من نائم أو مغلوب لم يكن خبراً»[78]. ثم من جهة أخرى لو «تحقق قصد مطلق اللفظ إلى استعماله في معناه الموضوع له فلا يتصور

(73) الموافقات 2/ 67.
(74) الموافقات 3/ 386.
(75) الموافقات 3/ 388.
(76) الموافقات 3/ 368 ـ 369.
(77) المغني للقاضي عبد الجبار 17/ 17.
(78) المستصفى 1/ 85.

وراء ذلك انحراف اللفظ وانصرافه عن معناه الذي وضع له»[79].

وبذلك يتبين أنه في حالة إطلاق صيغة العام وغيرها «لا بد من الأمرين، لأن المواضعة لو عدمت لم يؤثر القصد بانفراده، ولو وجدت وعدم القصد لم يكن هذا القول عموماً من قائله، وإذا حصلا وقعت الفائدة باللفظة»[80].

وبالنسبة للنظر الثاني يذكرون أن المواضعة والقصد إذا كانا كافيين في تحديد ما وضع له اللفظ من حقيقة فإنهما غير كافيين في تحديد المعنى المراد من اللفظ عندما يصبح اللفظ مجازاً، إذ هنا «يحتاج مع القصد إلى قرينة أو عهد ليقع به الاضطرار في الشاهد وليصح الاستدلال على المراد في الغائب وليس كذلك في الحقيقة»[81].

والقرائن عندهم تأخذ بعدين: بعداً عاماً يهدي إلى المعنى المجازي وهو ما عبروا عنه بالعلاقات، من مشابهة، وسببية، ومضادة، ونسبة الكل إلى الجزء، ونسبة الملزوم إلى اللازم. . . وبعداً خاصاً يمكن إجماله في كل «ما يدل على تعذر حمله ـ أي اللفظ ـ على معناه الحقيقي»[82] من حس وعقل وعرف.

لا يتم عبور الذهن من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي إلا عن طريق القرينتين معاً. يقول المحقق التفتازاني «لا يخفى أن مجرد ثبوتها (العلاقة) له، لا يوجب الفهم لكونها مشتركة، بل لا بد من قرينة خصوص، مثلاً إذا أطلقنا الأسد فينتقل منه إلى الشجاع، لكن لا يفهم منه الإنسان الشجاع إلا بقرينة مثل في الحمام مثلاً»[83]. ويقول السيد الجرجاني: «فالعقل بواسطة القرينتين يهتدي إلى المعنى المراد المجازي، وهكذا المعنى الحقيقي غير مراد، وكلما كان غير مراد كان المعنى المجازي مراداً، ويحتج على المقدمة الأولى بالقرينة الصارفة، وعلى الثانية بالقرينة الهادية. . . . وأهل البلاغة سموا القرينة الهادية بالعلاقة ولا

---

(79) البرهان في أصول الفقه 1/ 329.

(80) المغني للقاضي عبد الجبار 17/ 16.

(81) المغني للقاضي عبد الجبار 17/ 16.

(82) الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة للسيد الجرجاني ص: 205.

(83) حاشية التفتازاني على العضد 1/ 142.

مشاحة في الاصطلاح»[84].

ـ بعد تشخيصنا لهذا المسلك نظرياً نعود لننظر كيف مارس الأصوليون النظر على المستويين: الإطلاق والتقييد في الخطاب الشرعي.

قال الإمام الشافعي: إن الله سبحانه وتعالى «إنما خاطب بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وإن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره»[85].

ولا يكتفي الإمام الشافعي بهذا الإجمال بل يعمد إلى كل صنف من الأصناف التي أتى على ذكرها في هذا النص، فيذكر لها أمثلة عديدة يبين من خلالها كيف تتم عملية الفهم، أو كيف تتحكم العوائد الاستعمالية في دلالة ألفاظ الخطاب.

يمثل للصنف الأول بقوله تعالى: «**﴿الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل﴾**[86] وبقوله تعالى: **﴿خلق السموات والأرض﴾**[87] وبقوله سبحانه: **﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾**»[88]. وبعد سوقه لهذه الأمثلة يعلق عليها بقوله: «فهذا عام لا خاص فيه، فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك فالله خلقه، وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها»[89].

كما يمثل للصنف الثاني بأمثلة عديدة من بينها قوله تعالى: **﴿ما كان لأهل**

---

(84) حاشية التفتازاني على العضد، وانظر تفاصيل هذه القرائن في الخطاب الشرعي للباحث من ص: 103 إلى 113.

(85) الرسالة ص: 51 ـ 52.

(86) سورة الزمر / 62.

(87) سورة إبراهيم / 23.

(88) سورة هود / 6.

(89) الرسالة ص: 54.

المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه﴾[90]. وبالتأمل في هذه الآية ندرك أنها تفيد بعمومها: أن على أهل المدينة ومن حولهم من الأعراب جميعاً أن ينفروا مع رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه، وهو عموم له وجاهته وكذلك لم تنف إرادته، لكن الخطاب في الوقت نفسه يفيد أن هناك من هو أولى بالخطاب وهم أهل الطاقة والكفاية، ذلك ما يفيده التعقيب على الآية من طرف الإمام الشافعي: «وهذا في معنى الآية قبلها ـ أي وما من دابة في الأرض ـ وإنما أريد به من أطاق الجهاد من الرجال، وليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي أطاق الجهاد أو لم يطقه، ففي هذه الآية الخصوص والعموم»[91].

ويضرب أمثلة للصنف الثالث من بينها قوله تعالى: **﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾**[92] حيث يظهر أن اللفظ قد خرج من الدلالة على العموم إلى الدلالة على الخصوص، إذ من المستحيل أن يكون المراد من «الناس» جميع الناس، إذ «العلم يحيط أن لم يجمع لهم الناس كلهم، ولم يخبرهم الناس كلهم، ولم يكونوا هم الناس كلهم... وإنما هم جماعة غير كثير من الناس، الجامعون منهم غير المجموع لهم، والمخبرون للمجموع لهم غير الطائفتين، والأكثر من الناس في بلدانهم غير الجامعين ولا المجموع لهم ولا المخبرين»[93].

كما يمثل للصنف الأخير بأمثلة من بينها قوله تعالى: **﴿واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر * إذ يعدون في السبت إذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعاً ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون﴾**[94] حيث يذكر أن الله جل ثناؤه «ابتدأ ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: **﴿إذ يعدون في السبت﴾** الآية: دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن القرية

---

(90) سورة التوبة / 120.
(91) الرسالة ص: 54.
(92) سورة آل عمران / 173.
(93) الرسالة ص: 60.
(94) سورة الأعراف / 163.

الحاضرة لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون»[95].

على أنه يضيف إلى هذه الأصناف التي أجملها في البداية صنفاً آخر يجتمع فيه العام الذي يراد به العام في وجه، والخاص في وجه، ومثل له بأمثلة منها قوله تعالى: ﴿**إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا * إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[96] حيث دل الشطر الأول من الآية على العموم في قول الله: ﴿**إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا**﴾ إذ «كل نفس خوطبت بهذا في زمان رسول الله وقبله وبعده مخلوقة من ذكر وأنثى وكلها شعوب وقبائل». ودل الشطر الأخير منها على الخصوص في قوله تعالى: ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾ «لأن التقوى إنما تكون على من عقلها وكان من أهلها البالغين من بني آدم، دون المخلوقين من الدواب سواهم، ودون المغلوبين على عقولهم منهم، والأطفال الذين لم يبلغوا وعقل التقوى منهم، فلا يجوز أن يوصف بالتقوى وخلافها إلا من عقلها وكان من أهلها، أو خالفها فكان من غير أهلها»[97].

ـ وعلى هذا المنوال يسير الإمام الشاطبي حيث يرى على الجملة: أن القرآن الكريم نزل بلسان العرب وأن لا سبيل إلى فهمه من غير هذه الجهة[98]، ثم هو بعد سوقه لما أتى به الإمام الشافعي، أعني أن من فطرة العرب أن تخاطب بالعام مريدة به العام، وبالعام مريدة به الخاص، وبالعام مريدة به العام في وجه والخاص في وجه. . . . «وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل ذلك معروف عندها لا يرتاب في شيء منه هي ولا من يتعلق بكلامها»[99]، وتنبيهه إلى أن كثيراً ممن أتى بعد الإمام الشافعي من الأصوليين لم يسلك مسلكه، يعود للتفصيل فيذكر: «إن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، مما

---

(95) الرسالة ص: 63.
(96) سورة الحجرات / 31.
(97) الرسالة ص: 57.
(98) الموافقات 2/ 64.
(99) الموافقات 2/ 66.

يدل عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الافرادي، كما أنها تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال، فإن المتكلم قد يأتي بلفظ عموم مما يشمل بحسب الوضع نفسه وغيره، وهو لا يريد نفسه، ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم، وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع، دون غيره من الأصناف، كما أنه قد يقصد ذكر البعض في لفظ العموم ومراده من ذكر البعض الجميع، كما تقول: فلان يملك المشرق والمغرب، والمراد جميع الأرض، وضرب زيد الظهر والبطن، ومنه **﴿رب المشرقين ورب المغربين﴾** **﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾** فكذلك إذا قال: من دخل داري أكرمته، فليس المتكلم بمراد، وإذا قال: أكرمت الناس، أو قاتلت الكفار، فإنما المقصود من لقي منهم، فاللفظ عام فيهم خاصة، وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال»[100].

ثم يسوق للتدليل على ما ذهب إليه أدلة منها:

إن العالم اللغوي ابن خروف قال: «لو حلف رجل بالطلاق والعتق ليضربن جميع من في الدار وهو معهم فيها فضربهم ولم يضرب نفسه، لبر ولم يلزمه شيء، ولو قال: اتهم الأمير كل من في المدينة فضربهم فلا يدخل الأمير في التهمة والضرب ـ قال: فكذلك لا يدخل شيء من صفات الباري تعالى تحت الإخبار في نحو قوله تعالى: **﴿خالق كل شيء﴾** لأن العرب لا تقصد ذلك ولا تنويه، ومنه **﴿والله بكل شيء عليم﴾** وإن كان عالماً بنفسه وصفاته، ولكن الإخبار إنما وقع عن جميع المحدثات، وعلمه بنفسه وصفاته شيء آخر، قال: فكل ما وقع الإخبار به من نحو هذا فلا تعرض فيه لدخوله تحت المخبر عنه، فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب، وهذا معلوم من وضع اللسان»[101].

ومنها أيضاً أنه «لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان، فلا يقال: من دخل داري أكرمته إلا نفسي، أو أكرمت الناس إلا نفسي، ولا قاتلت الكفار إلا

---

(100) الموافقات 3/ 270.

(101) الموافقات 3/ 269.

من لم ألق منهم، ولا ما كان من نحو ذلك، وإنما يصح الاستثناء من غير المتكلم ممن دخل الدار أو ممن لقيت من الكفار، وهو الذي يتوهم دخوله لو لم يستثن، هذا كلام العرب في التعميم إذن الجاري في عمومات الشرع»[102].

وبذلك كله يتبين أن «ليس لأحد أن يقول: إن لفظة العموم لا يصح أن تكون مستعملة إلا فيما وضعت له، فلذاتها ولجنسها تتعلق بذلك، ويستغنى عن القصد، لأن القصد هو الذي يعلقها بما وضعت له، ولولا ذلك لحلت محل الكلام المبهم المهمل لم يوضع لفائدة»[103].

ـ ولا يقف الأصوليون في بيانهم عند اللفظ العام بل يتجاوزونه إلى الخاص باعتبار أن «الدلالة. . . . تكون مرة خصوصاً ومرة عموماً بحسب المصلحة»[104]، بمعنى أن من الألفاظ ما وضع ليعبر به تعبيراً عاماً شاملاً، ومنها ما وضع ليعبر به تعبيراً خاصاً، وأن تصرف المتكلم في هذه الألفاظ تصرف غير مختلف لأنه كما «قد ثبت أن المتكلم بلفظة العموم قد يريد بعض ما يتناوله دون بعض على جهة الاتساع فيحمل ذلك محل الخاص، فيقال: إنه خاص في المعنى وخاص في المراد» ثبت كذلك «في الخاص أنه لا يمتنع في المتكلم أن يريد به ما تناوله وغيره، فيحل محل اللفظ الموضوع للجميع فيقال هو عام في المراد والفائدة دون حقيقة اللفظ»[105]، لأن القصد كما قلنا هو الذي يعلق اللفظة بما وضعت له أو بغير ما وضعت له. فصيغة «ترى» و«رأيت» مثلاً في قوله تعالى: **﴿ولو ترى إذ فزعوا فلا فوت﴾**[106] وقوله سبحانه: **﴿وإذا رأيت ثم رأيت نعيماً وملكاً كبيرا﴾**[107] تجدهما في الخطاب قد خرجا عن الأصل، إذ الرؤية لم تختص بمعين فيهما بل هي شاملة لكل من يتأتى منه الرؤية، لظهور المرئي ظهوراً بيناً يمتنع خفاؤه ولذلك «لم يجعل لـ: «ترى» ولا لـ: «رأيت» مفعولاً ظاهراً ولا

---

(102) الموافقات 3/ 271.
(103) المغني للقاضي عبد الجبار 17/ 14 وما بعدها.
(104) المغني 17/ 13.
(105) المغني 17/ 25.
(106) سورة سبأ / 51.
(107) سورة الإنسان / 20.

مقدراً ليشيع ويعم»[108].

وهكذا الأمر في كل خطاب يخرج عن الأصل، إذ القاعدة تقول: إن «الأصل في الخطاب أن يكون لمعين وقد يخرج على غير معين ليفيد العموم»[109].

وصيغة الأمر مثلاً التي وضعت للدلالة على الوجوب فقط عند الجمهور لا يستطيع الباحث تحديد المعنى المراد منها بطريق المواضعة والقصد عندما تخرج عما وضعت له، بل لا بد بالإضافة إلى ذلك من قرائن وعلاقات على ضوئهما يقع تحديد المعنى المراد الذي قد يكون هو الندب أو الإباحة أو الإرشاد أو الإذن أو التأديب أو التهديد. . . . . ولذلك وجدناهم يقولون بالنسبة للقرائن الصارفة عن المعنى الحقيقي في قول شخص لآخر عند العطش: اسقني ماء: إن الأمر إذا كان من السيد إلى العبد فهو للوجوب، وإن كان من مطلق شخص فهو لإرادة الامتثال ليس إلا، ويقولون في قوله تعالى: ﴿**ادخلوها بسلام آمنين**﴾[110]: إن السلام والأمن قرينة على كون الصيغة للإكرام، ويقولون في قوله تعالى: ﴿**ذق إنك أنت العزيز الكريم**﴾[111] وقوله سبحانه: ﴿**ألقوا ما أنتم ملقون**﴾[112]: إن الأمر في الآية الأولى يدل على الإهانة، وفي الثانية على الاحتقار، بناء على أن الإهانة هي الإنكار، والاحتقار عدم المبالاة، وفي قوله تعالى: ﴿**فاصبروا أو لا تصبروا**﴾[113] وقول الشاعر: «ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي»: إنها في الآية دالة على التسوية، وفي البيت الشعري دالة على التمني، والقرينة عادة العرب، إذ «المستعمل في التسوية هو المجموع المركب من صيغة افعل وأو. . . . والمستعمل في التمني صيغة الأمر مع ألا»، وهكذا في بقية معاني صيغة الأمر[114].

---

(108) البرهان في علوم القرآن للزركشي 2/ 219.
(109) البرهان في علوم القرآن للزركشي 2/ 219.
(110) سورة الحجر / 46.
(111) سورة الدخان / 49.
(112) سورة الشعراء / 43.
(113) سورة الطور / 16.
(114) انظر حاشية العلامة البناني على المحلي 1/ 372 وما بعدها.

كما وجدناهم يقولون بالنسبة للعلاقة أو القرينة الهادية إلى المعنى المجازي: إنها عبارة عن اللزوم، لأن الذهن في دلالة الأمر مثلاً على التهديد أو التعجيز أو الاحتقار أو التمني أو الخبر. . . . ينتقل عندما يحصل له اقتناع بأن المعنى الحقيقي غير مراد إلى هذه المعاني المجازية عن طريق اللزوم لأن إيجاب الشيء يستلزم التخويف على مخالفته، وإيجاب شيء لا قدرة عليه يستلزم التعجيز، والأمر بفعل ما علم عدم جدواه يستلزم تحقيره، وطلب شيء لا إمكان له يستلزم التمني، وقالوا في دلالة الأمر على الخبر: إن الأمر المطاع يستلزم صحة الخبر عنه. . . . وهكذا[115].

هذا، ونظراً لما لقرينة اللزوم من دور في تحديد المعنى المراد من اللفظ، حتى إن المحقق التفتازاني قال: إن مبنى المجاز قائم على «صحة إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى»[116]، اخترنا أن نفسح لها مكاناً في هذا البحث، وأول شيء نبدأ به هو هذا التساؤل الذي يلقيه التفتازاني «فإن قلت: إن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم، وبعض أنواع العلاقات بل أكثرها لا يفيد اللزوم فكيف ذلك؟ قلت: يعتبر في جميعها اللزوم بوجه ما»[117].

ثم يشرح وجه اعتبار اللزوم في كل نوع منها فيذكر:

1 ـ ان الانتقال بالذهن من الملزوم إلى اللازم يكون في الاستعارة بالمشابهة حيث ينتقل الذهن من المشبه به إلى المشبه لا محالة مثل: رأيت أسداً يرمي.

2 ـ وفي غير الاستعارة، أي المجاز المرسل، فإن اللفظ إذا أطلق على غير ما وضع له فإن ذلك الغير:

أ ـ إما أن يكون ما يتصف بالفعل بالمعنى الموضوع له في زمان سابق أو لاحق كتسمية المعتق بالعبد، وتسمية المولود بالكافر والفاجر في قوله تعالى: **﴿ولا يلدوا إلا فاجراً كفارا﴾**[118] أو مما يتصف بالقوة كالمسكر للخمر الذي أريقت.

---

(115) انظر تقرير شيخ الإسلام عبد الرحمن الشربيني على حاشية العلامة البناني 1/ 372.

(116) المطول / 354.

(117) المطول / 356.

(118) سورة نوح / 27.

ب ـ أو يكون ذلك الغير مما يتصف بالمعنى الحقيقي بالجملة، وحينئذٍ فإن الذهن ينتقل من المعنى الحقيقي إليه في الجملة، وإن لم يتصف به لا بالقوة ولا بالفعل اعتماداً على معنى لازم لمعناه الحقيقي ذهناً.

ـ واللازم هنا إما ذهني محض كإطلاق البصير على الأعمى.

ـ أو منضم إلى لزوم خارجي بحسب العادة أو بحسب الواقع وحينئذٍ:

ـ إما أن يكون أحدهما جزءاً للآخر كالقرآن للبعض، والرقبة للعبد، (يشترط في إطلاق الجزء على الكل استلزام الجزء للكل كالرقبة والرأس).

ـ أو يكون خارجاً عنه. واللزوم بينهما قد يكون:

ـ بحصول أحدهما في الآخر: كالحال على المحل مثل قوله تعالى: ﴿**وأما الذين ابيضت وجوههم في رحمة الله**﴾[119] أي في الجنة لأنها محل الرحمة. أو المحل على الحال مثل قولهم: «لا يفض الله فاك» أي أسنانك.

ـ أو سببية أحدهما للآخر مثل قول أحدهم لشخص: أمسك يدك عن لحية رسول الله قبل ألا تصل إليه، أراد قبل أن تقطع، فاطلق اسم المسبب على سببه فإن القطع سبب لعدم الوصول، وقوله تعالى: ﴿**وجزاء سيئة سيئة مثلها**﴾[120] سمي جزاء السيئة سيئة بتسمية الشيء باسم سببه، فإن السيئة سبب لجزائه.

ـ أو مجاورتها أي تسمية الشيء باسم يجاوره كإطلاق لفظ الراوية على القربة التي هي ظرف للماء، فإن الراوية في اللغة إسم للجمل أو البغل أو الحمار الذي يستقى عليه[121].

ـ أو يكون أحدهما شرطاً للآخر كاستعمال الإيمان في الصلاة في قوله تعالى: ﴿**وما كان الله ليضيع إيمانكم**﴾[122] أي صلواتكم، فالإيمان شرط للصلاة، وهو نظير إطلاق الشرط (الإيمان) على المشروط (الصلاة)، وهكذا يتبين أن جميع أنواع العلاقات يفيد اللزوم في نظر العلامة التفتازاني.

---

(119) سورة آل عمران / 107.

(120) سورة الشورى / 40.

(121) الإبهاج في شرح المنهاج 1/ 304.

(122) سورة البقرة / 143.

هذا، وإذا كان أكثر الأصوليين[123] ينظرون إلى القرائن الملابسة للخطاب كأشياء منفكة عنه، أي أنهم يجعلون ما تدل عليه الصيغة في أصلها الوضعي على الإطلاق هو الأصل، والقرائن شيء أجنبي يعمل على إخراج «الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص»[124]، مثلاً أو من الحقيقة إلى المجاز، فإن الإمام الشاطبي على العكس من ذلك ينظر إلى صيغ الخطاب «بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك»[125]، بمعنى أن العوائد الاستعمالية ليست فرعاً يخرج به اللفظ من وضعه الأصلي إلى ما لم يوضع له، بل هي في ملابستها للصيغ التي لا تنفك عنها، وضع آخر، وضع في لسان العرب ليعبر به العربي عن أغراضه ومقاصده كما عبر عنها بما وضعت له الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق، والوضعان معاً لا يختلفان[126] من حيث الأصالة في اللسان العربي فهما معاً مثل «زيد الأحمر عند من لا يعرفه» و«زيد وحده عند من يعرفه»، أو هما معاً مثل قولك: «علي عشرة إلا ثلاثة» وقولك: «علي سبعة»، أو هما كاللفظ المشترك عندما يلحق به بيان، إذ البيان عندما يقصره على معنى معين من معانيه التي وضع لها لا يخرجه عما وضع له من حقيقة.

يقول الإمام الشاطبي وهو يرصد الفرق بين ما يذهب إليه هو وبين ما يذهب إليه أكثر الأصوليين: «ما ذكرناه هنا راجع إلى بيان وضع الصيغة العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي، وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص، فنحن بينا أنه بيان لوضع اللفظ، وهم قالوا أنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه، وبينهما فرق، فالتفسير الواقع هنا نظير بيان الذي سيق عقب اللفظ المشترك ليبين المراد منه، والذي للأصوليين نظير البيان الذي سيق عقب الحقيقة ليبين أن المراد المجاز، كقولك رأيت أسداً يفترس الأبطال، وقولك ما رأيت رجلاً شجاعاً، وأن الأول مجاز والثاني حقيقة،

(123) سبق أن نبهنا إلى أن مسلك الإمام الشاطبي موافق لمسلك الإمام الشافعي.

(124) الموافقات 3/ 288.

(125) الموافقات 3/ 269.

(126) الموافقات 3/ 287.

والرجوع في هذا إليهم لا إلى ما يصوره العقل في مناحي الكلام»[127].

وبهذا نستطيع أن نتبين سبب رفض الإمام الشاطبي القول بالتخصيص مطلقاً، كان المخصص متصلاً أو منفصلاً، لأن هذا المخصص المنفصل هو دوماً ملابس للصيغة، إما عن طريق عادة العرب في الاستعمال بالنسبة للمخصصات الحالية: الحسّ ـ العقل ـ العادة، أو عن طريق التقابل الحاصل بين الأطراف المتناظرة ـ العام مع الخاص ـ بالنسبة للمخصصات المقالية لأن «الدليل العقلي وإن انفصل فهو كالمتصل في أن الخطاب يترتب عليه»[128].

وانطلاقاً من هذه الحقيقة، حقيقة أن اللسان العربي يتم فهمه بحسب ما تقضي به العوائد الاستعمالية، وأن «كل خبر يقتضي من هذه الجهة ـ جهة الخبر ـ أموراً خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبر والمخبر عنه، والمخبر به، ونفس الإخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك[129]، لأن كل ذلك داخل تحت الظاهر الذي لا ينبني فهم القرآن إلا عليه[130] ـ فهم الأصوليون الخطاب من حيث دلالته على الأحكام الشرعية، فرأوا أن صيغتي الأمر والنهي اللذين هما عمدة الخطاب الشرعي «لا تنفك قط عن قرينة من حال المأمور به والآمر»[131] إذ هما في حالة ما إذا جعل حال الآمر محط الرعاية والاعتبار لا يكون لهما من حيث الاقتضاء إلا وجهاً واحداً هو اقتضاء الفعل أو اقتضاء الترك «فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب ولا بين مكروه ومحرم»[132] لأن «المخالفة فيها كلها مخالفة للآمر والناهي وذلك قبيح شرعاً، وليس النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب، بل النظر إلى مواجهة الآمر بالمخالفة»[133].

---

(127) الموافقات 3/ 287 ـ 288.

(128) متشابه القرآن ص: 34.

(129) الموافقات 2/ 67.

(130) الموافقات 3/ 386.

(131) المستصفى 1/ 96.

(132) الموافقات 3/ 179.

(133) الموافقات 3/ 179.

ومن هذا المنطلق لم يفرق إمام الحرمين بين الكبائر والصغائر من المخالفات حيث عد «كل ذنب كبيرة، إذ لا تراعى أقدار الذنوب حتى تضاف إلى المعصي بها، فرب شيء يعد صغيرة بالإضافة إلى الأقران، ولو صور في حق ملك لكان كبيرة يضرب بها الرقاب، والرب تعالى أعظم من عصي وأحق من قصد بالعبادة، وكل ذنب بالإضافة إلى مخالفة الباري عظيم»[134].

في حين لو أن المجتهد جعل حال المأمور محط الاعتبار فإن صيغة كل من الأمر والنهي في الدلالة لا تأتي على رتبة واحدة بالرغم من أنهما «من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء»[135] لأن «تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك»[136] يجعل الاقتضاء فيهما يتنوع إلى الوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم، ولا يستطيع المخاطب أن يميز بين هذه الوجوه إلا بواسطة القرائن، فمثلاً ان الأمر والنهي في قوله عليه الصلاة والسلام: «اكلفوا ما لكم به طاقة»[137] وقوله ﷺ: «لا تواصلوا»[138] إنما فهم منهما الندب، لأن مغزى الأمر والنهي فيهما «الرفق بالمكلف خوف العنت والانقطاع، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة أو ترك الدوام على التوجه لله»[139] وإلا ما واصل عليه الصلاة والسلام بأصحابه حين نهاهم فلم ينتهوا، لأن ذلك يفضي إلى العناد والعصيان صراحاً.

والأمر كذلك لو صرف النظر إلى حال المأمور به إذ فيهما ـ الأمر والنهي ـ يجد الباحث أيضاً أن «كل خصلة أمر بها أو نهى عنها مطلقاً من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر أو النهي فيهما على وزان واحد في كل فرد من أفرادها»[140]، لأنها بالرغم من إطلاقها تكون متفاوتة المراتب في قوة الطلب، يوكل أمر تقدير دلالتها «إلى نظر المكلف فيزن بميزان نظره ويهتدي لما هو اللائق والأحرى في

(134) الإرشاد 328.
(135) الموافقات 3/ 153.
(136) نفس المصدر.
(137) الموافقات 3/ 178.
(138) الحديث أخرجه البخاري (43) في الإيمان باب أحب الدين إلى الله أدومه.
(139) الموافقات 3/ 149.
(140) الموافقات 3/ 135.

كل تصرف»[141]. فمثلاً الأمر بالعدل والإحسان في قوله تعالى: ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان**﴾[142] ليس مأموراً بهما أمراً جازماً في كل شيء أو غير جازم في كل شيء، وإنما هو بحسب المناطات من حيث كان إحسان العبادات بتمام أركانها وشروطها ليس كإحسان العبادات بتمام آدابها، وكان الإحسان في الذبح من حيث تتميم الأركان والشروط فيه ليس كالإحسان في غيرهما، وكان العدل في أحكام الدماء والأموال ليس كالعدل في عدم المشي بنعل واحدة، ولذلك قالوا: إن الإحسان والعدل في الأول من باب الواجب وفي الثاني من باب المندوب، مثل ذلك قالوا في الأمر بالوفاء بالعهد، وأخذ العفو، والصبر. . . . وقالوا في النهي عن الظلم والفحش، وأكل مال اليتيم واتباع السبل المضلة. . . بل حتى النهي عن الشرك يكون متفاوت الرتب، إذ قد يكون رياء، ولذلك قيل: «إن الأوامر والنواهي المتعلقة بالأمور المطلقة ليست على وزان واحد، بل منها ما يكون من الفرائض أو من النوافل في المأمورات، ومنها ما يكون من المحرمات أو من المكروهات في المنهيات، لكنها وكلت إلى أنظار المكلفين، ليجتهدوا في نحو هذه الأمور»[143].

بل يجد الباحث كذلك أن هذه الخصال المأمور بها، حتى لو كانت واقعة في أقصى مراتبها، مقيدة إما بعظيم الوعد أو شديد الوعيد «من حيث كان الحال والوقت يقتضي ذلك»[144]، فإن الأمر والنهي أيضاً لا يكون على وزان واحد وإنما يكون دائراً بين طرفين: طرف منصوص عليه، وطرف مقابل له منبه عليه بالفعل، بحكم أن الأوامر من جهة تقتضي النهي عن أضدادها، ومن جهة أخرى فإن الطرف العام الذي يستوجب الرجاء بامتثال الأوامر التي فيها الوعد جملة يقتضي طرفاً مقابلاً له، وهو الطرف العام الذي يستوجب الخوف من غضب الله جملة[145] «فيكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دله دليل الشرع، فيميز بين

---

(141) الموافقات 3/ 138.

(142) سورة النحل / 90.

(143) الموافقات 3/ 142.

(144) الموافقات 3/ 140.

(145) الموافقات 3/ 140.

المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين كي لا يسكن إلى حالة هي مظنة الخوف لقربها من الطرف المذموم أو مظنة الرجاء لقربها من الطرف المحمود، تربية حكيم خبير»[146].

بقي أن نشير من جهة أخرى إلى أن النظر في المأمور به ـ الفعل ـ لا ينتهي عند تحديد مشروعيته بإطلاق أو عدم مشروعيته بإطلاق بل يتجاوزه إلى النظر في الباعث الذي يحرك الشخص للقيام بالفعل من جهة وإلى النظر في مآلات الأفعال وما تفضي إليه في جملتها من مصالح أو مفاسد بقطع النظر عن الباعث وجد أو لم يوجد من جهة أخرى، لأنه ما دام من الجهة الأولى أن للقصد المستمد من الشريعة اعتبار خاص يجعل من الفعل عبادة إن تعلق به وعادة إن لم يتعلق به إذ «العمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها كفعل النائم والغافل والمجنون»[147]، ويجعل منه مرة واجباً ومرة غير واجب. وما دام من الجهة الأخرى إن «العمل يحسن في الدنيا أو يقبح ويطلب أو يمنع بحسب النتيجة والثمرة لأن الدنيا قامت على مصالح العباد وعلى القسطاس والعدل»[148] فإن النظر في العمل كذلك لا يبقى قاصراً على مشروعيته أو عدم مشروعيته، مثله مثل صيغة الأمر والنهي والعموم، بل لا بد من النظر إليه في علاقته بالفاعلين وما يترتب عنه من نتائج بالنسبة للآخرين.

فالصلاة مثلاً التي يظهرها صاحبها لينظر إليه بعين الصلاح، والجهاد الذي يقوم به صاحبه لنيل شرف الذكر في الدنيا يكون فاعلها آثماً لا مثاباً، ومثلهما كذلك عقد البيع الذي يقصد به التحايل على الربا، والوصية التي يقصد بها المضارة للورثة ونكاح المرأة ليحلها لمطلقها، كل ذلك وأمثاله «يكون العاقد فيه آثماً ولا يحل له ما عقد عليه بينه وبين الله، وإن قامت الدلائل عند إنشاء العقد على نيته، اعتبرت تلك النية الظاهرة سبباً في فساد العقد وبطلانه، لأن اعتبار النية التي قام عليها دليل مادي ظاهر اقترن بإنشاء العقد أولى من اعتبار الألفاظ

(146) انظر الموافقات مع هامشها 3/ 140.

(147) الموافقات 2/ 328.

(148) ابن حنبل للشيخ محمد أبي زهرة 329.

المجردة، بل إن ذلك تفسير لهذه الألفاظ، لأن قرائن الأحوال تعين المراد، وتكشف المقاصد، وإن الألفاظ مقصودة للدلالة على مقاصد العاقدين، فإذا ألغيت تلك المقاصد واعتبرت العبارات مجردة كان ذلك إلغاء لما يجب اعتباره واعتباراً لما لم يقصد لذاته»[149].

والأمر كذلك عندما يكون الفعل يفضي إلى نتائج ضارة بالغير مثل من يحفر بئراً في طريق المسلمين أو يلقي السم في طعامهم أو شرابهم، ومثل من يبيع العنب للخمار أو يتاجر في السلاح وقت الفتنة، فإن مثل هذه الأعمال تكون محرمة ومردودة على صاحبها بقطع النظر عن النية المحتسبة والقصد الحسن.

وهكذا نرى أن القرائن الحالية ـ وكذا المقالية ـ المنتزعة من حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطِب أو المخاطَب أو الجميع أو بتعبير آخر من حال الآمر والمأمور والمأمور به هي التي تحدد وجه دلالة الخطاب من حيث كانت تلقي أضواء كاشفة عن المراد منه.

يبقى بعد هذا أن نشير إلى أن فعالية هذه القرائن قد لا تبقى قاصرة على تحديد وجوه دلالة ألفاظ الخطاب بل تتجاوز ذلك إلى حد استقلاليتها في الدلالة كاستقلال ألفاظ الخطاب القطعية، يبين هذا أن الإمام الغزالي بعدما حصر مدارك العلم في مقدمة كتابه المستصفى[150] في العقليات المحضة، والمحسوسات، والمشاهدات الباطنة، والتجريبات، والمتواترات، عاد ليضيف في موضع آخر منه مدركاً سادساً من مدارك العلم هو مدرك القرائن المقامية، لأنه رأى أن القرائن لا تختلف في شيء عن الخبر من حيث كان «مجرد الإخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة المخبرين وإن لم تكن قرينة، ومجرد القرائن أيضاً قد يورث العلم وإن لم يكن فيه إخبار»[151]، مثلاً إننا «نشهد الصبي يرتضع مرة بعد أخرى، فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه، وإن لم نشاهد اللبن في الضرع لأنه مستور، ولا عند خروجه فإنه مستور بالفم، ولكن حركة الصبي في الامتصاص

---

(149) ابن حنبل للشيخ محمد أبي زهرة 329.
(150) المستصفى 1/27.
(151) المستصفى 1/87.

وحركة حلقه تدل عليه دلالة ما، مع أن ذلك قد يحصل من غير وصول اللبن، لكن ينضم إليه أن المرأة الشابة لا يخلو ثديها عن لبن، ولا تخلو حلمته عن ثقب، ولا يخلو الصبي عن طبع باعث على الامتصاص مستخرج للبن، وكل ذلك يحتمل خلافه نادراً، وإن لم يكن غالباً، لكن إذا انضم إليه سكوت الصبي عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاماً آخر صار قرينة، ويحتمل أن يكون بكاؤه عن وجع وسكوته عن زواله، ويحتمل أن يكون تناوله شيئاً آخر لم نشاهده وإن كنا نلازمه في أكثر الأوقات، ومع هذا فاقتران هذه الدلائل كاقتران الأخبار وتواترها، وكل دلالة شاهدة يتطرق إليها الاحتمال، كقول كل مخبر على حياله، وينشأ من الاجتماع العلم، وكأن هذا مدرك سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة فيلحق هذا بها»[152].

وفعلاً فقد ألحق الأصوليون هذا المدرك الذي يرتكز فيه النظر على مجرد القرائن الحالية، بمدارك العلم فقالوا بحجية القرائن حتى ولو لم تنضم إلى خبر، حيث رأيناهم يستنبطون الأحكام من أفعال الرسول ﷺ ومن إقراراته مثل ما استنبطوها من الخطاب الشرعي، ورأيناهم يتأسون بأفعاله عليه السلام فيفعلون «صورة ما فعل على الوجه الذي فعل لأجل أنه فعل»[153] ويتركون «ما ترك على الوجه الذي ترك لأجل أنه ترك»، كما رأيناهم يستنبطون الأحكام من الإجماع السكوتي ومن عمل أهل المدينة، وكل ذلك يجسد لنا ما للقرائن الحالية من بعد في الدلالة يمتاز عن دلالة الخطاب فوق البعد الذي تتحكم فيه في دلالة ألفاظ الخطاب عند ملابستها لها.

المبحث الثالث: في فقه الخطاب انطلاقاً من دلالة اللفظ

بعد تشخيصنا للخطوة الأولى في القراءة التي يحصل بموجبها فهم الخطاب في إطار الاستعمال العربي، ننتقل إلى الخطوة التالية منها وهي التي يقوم بها

(152) المستصفى 1/ 87.

(153) المعتمد في أصول الفقه 1/ 343.

الأصولي في إطار الاستعمال الشرعي، بناء على «أن الفهم في عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وللشريعة بهذا النظر مقصدان: أحدهما المقصد الاستعمالي العربي الذي أنزل القرآن بحسبه. . . . والثاني المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة»[154]، وحيث ان الترابط حاصل بين المقصدين من حيث «أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري» كانت عملية الفهم لا تتم إلا بمراعاة المقصدين معاً، لأنهما متداخلان يمهد الأول منهما للثاني، فلا سبيل للفقه أي معرفة مراد الشارع من الخطاب إذا لم يكن هناك فهم للفظ في وضع اللغة الاستعمالي.

من هذا المنطلق قمنا بتشخيص عملية فهم الخطاب في إطار الاستعمال العربي في المبحث السابق لننتقل بعده إلى وصف عملية فقهه في إطار الاستعمال الشرعي.

وأول خطوة نبدأ بها هي توزيعنا المبحث إلى قضيتين: قضية تتعلق بتحديد مجال البحث الذي يتحرك فيه النظر، وقضية تتعلق بطريقة تحرك الفكر في هذا المجال.

الفرع الأول: في تحديد مجال تحرك الفكر

أول خطوة يبدأ بها الأصولي في هذه القراءة، قراءة فقه الخطاب، هي توسيع المجال الذي كانت تتم فيه القراءة الأولى حيث يصبح هنا «الحديث والقرآن كله كلفظة واحدة، فلا يحكم بآية دون أخرى ولا بحديث دون آخر، بل يضم كل ذلك بعضه إلى بعض، إذ ليس بعض ذلك أولى بالاعتبار من بعض، ومن فعل غير هذا فقد تحكم بلا دليل»[155]، أو بتعبير آخر أكثر دقة للإمام الشاطبي يرى فيه أن مجال النظر يختلف باختلاف الأغراض والمقاصد:

ـ فإن كان المقصد هو «فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا

(154) الموافقات 3/ 275.

(155) الأحكام لابن حزم 3/ 118.

بحسب مقصود المتكلم»[156] صح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض.

ـ وإن كان القصد من النظر هو النظم الذي «لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر، وإنما يلتمس منه ظهور بعض أوجه الإعجاز» فإن النظر فيه يمكن أن ينصب على سورة من سور الكتاب بقطع النظر عن تعدد قضايا السورة أو عدم تعددها، لأن «اعتبار جهة النظم مثلاً في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالاقتصار على بعضها فيه، غير مفيد غاية المقصود».

ـ أما إذا كان المقصود هو تلمس الفقه واستنباط الأحكام الشرعية منه، فإن النظر فيه لا ينصب على الكتاب كله ولا على السورة بكاملها، وإنما «تكون كل قضية مختصة بنظرها، ومن هنالك يلتمس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه» سواء كانت تلك القضية قد ذكرت في سورة من الخطاب أم في سور منه، بل حتى لو ذكرت في أنواع الخطاب من كتاب وسنة وإجماع، فإن نظر الباحث يلاحق سائر أجزائها، ذلك لأن ضابط النظر في هذا المقصد هو «الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية، وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض، لأنها قضية نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده»[157] لأن المقاصد الشرعية كما يدل عليها ما جيء به مضمنا في الكلام العربي «يدل عليها المساق الحكمي أيضاً، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشرع كما أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب»[158].

ـ نعم عندما يكون القصد من النظر عاماً بعيد المرمى كتحديد علاقة المكي بالمدني مثلاً أو علاقة السنة بالكتاب أو علاقة سور الكتاب الكريم بعضها ببعض،

(156) الموافقات 3/ 413 ـ 414.

(157) الموافقات 3/ 413.

(158) الموافقات 3/ 276.

أو علاقة كليات الشريعة من ضروريات وحاجيات وتحسينات بعضها مع بعض، فإنه يصح في هذا الاعتبار أن يكون القرآن كله أو القرآن والحديث النبوي كلاهما كلفظة واحدة باعتبار أنه «يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما، وذلك أنه يبين بعضه بعضاً، حتى ان كثيراً منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلاً مقيد بالحاجيات، فإذا كان ذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار»[159].

الفرع الثاني: في طريقة تحرك الفكر

تلك كانت هي القضية الأولى في طريقة فقه الخطاب، أما القضية الثانية فتتمثل في كيفية الالتفات إلى أول الكلام وآخره داخل الموضوع الواحد المبحوث فيه إذ ان حصر النظر في مجال الموضوع الواحد لا يكفل للفكر البشري الجمع بين عناصر الخطاب المتفرقة أو بين الخطاب الغامض والقرائن الموضحة لدلالته، حقيقة أن الباحث قد ضيق مجال النظر، إذ أصبح حاصراً إياه في قضية بعينها كالبيوع مثلاً أو الإجارة أو النكاح. . . . ولكن مجال تلك القضية قد يكون واسعاً منتشراً في كل أنواع الخطاب، لذلك وجدناهم لا يكتفون بهذا، بل يخطون خطوة أخرى تتمثل هذه المرة في وضع منهج عام يرسمون فيه طريقة تحرك الفكر في كل القضايا، ولم يكن ذلك المنهج غير الانطلاق من متقابلات (العام مع الخاص ـ المطلق مع المقيد ـ المجمل مع المبين ـ المحكم مع المتشابه ـ الأصل مع الفرع ـ المقاصد مع الوسائل المبلغة إليها) شكلت عندهم في ذاتها قرينة كبرى لما تنطوي عليه من تقابل ذهني يكون مدعاة للتذكر والاعتبار **﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون﴾**[160]، يقول أبو نصر الفارابي وكأنه يشرح هذه الآية: «وأما استعمال مقابل الشيء فإنه نافع في الفهم من قبل أن الشيء إذا رتب مع مقابله فهم أسرع وأجود، وكذلك قد يذكر الشيء مقابله، فلذلك قد يمكن أن

---

(159) الموافقات 3/ 420.

(160) سورة الذاريات / 49.

يؤخذ مقابل الأمر علامة للأمر فيصير معيناً على فهم الشيء وعلى حفظه»[161].

وفي تتبعنا لملامح هذه الطريقة وجدناهم يقسمون النظر في الخطاب الشرعي ابتداء إلى قسمين:

قسم خاص بالمجمل الذي «له دلالة على أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه»[162] كالقرء في دلالته على الطهر والحيض. وقسم خاص بالمؤول الذي له احتمال خفي «يؤول إلى الظهور بسبب الدليل العاضد»[163] عقلياً كان أو سمعياً كالحقيقة تصرف إلى المجاز، والعام يصرف إلى الخاص، بناء على أن كل واحد من القسمين وإن اتخذ إسماً معيناً فهو ينتمي إلى الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في الدلالة من حيث كان كل واحد منهما يحتاج إلى «النظر فيما يجب أن يحمل عليه، والنظر هو بأن تطلب القرائن على الوجه الذي يذكر»[164].

وتبعاً لذلك وزعنا النظر في هذا الفرع إلى مطلبين:

مطلب في طريقة البحث في المجمل مع المبين.

ومطلب في طريقة البحث في الظاهر مع المؤول.

المطلب الأول: طريقة تحرك الفكر في المجمل مع المبين

بالنسبة لهذا القسم نجد أن علاقة التقابل الضدي لما كانت حاضرة عقلاً بين المجمل مع المبين من حيث كان المجمل يحتاج إلى بيان، والمبين هو الدليل الكاشف عن إجماله، ومن حيث كان الفكر عندما يقع في إشكال يتطلع إلى الحل، وحاضرة كذلك شرعاً من حيث ان الرسول عليه الصلاة والسلام قد بعث ليبين للناس ما نزل إليهم، ومن حيث ان المكلف لا يمكنه أن يعمل بالمجمل إلا بعد البيان، ثم إن معنى المجمل لا ينكشف إلا بانضمام المبين إليه من حيث كان هو القرينة والدليل الذي يحصل به الإيضاح[165]

---

(161) كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، دار الشرق ببيروت ط 2/ 1986 تحقيق د. محسن مهدي.

(162) الأحكام للآمدي 3/ 11.

(163) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص: 275.

(164) متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ص: 35.

(165) نهاية السول 2/ 525.

أقول: لما كان الأمر كذلك لم يكن في إمكان الأصوليين إغفال هذه العلاقة، علاقة التقابل في كل خطوة خطوها في دراستهم لهذا الزوج، سواء على مستوى تحديد مفهوم المصطلح فيهما أم على مستوى بيان المعنى المراد من المجمل أم على مستوى الاقتران الزمني بينهما.

على مستوى تحديد المصطلح وجدنا أن المجمل عندهم إذا كان «هو ما تردد بين محتملين فأكثر على السواء»(166)، كتردد لفظ القرء في دلالته بين الطهر والحيض، فإن المبين يكون: «هو ما نص على معنى معين من غير إبهام»(167) نظراً لنصيته في معناه أو ظهوره فيها، أو بيانه بعد الإجمال، أو بتعبير آخر: إذا كان المجمل هو: «ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين»(168) فإن المبين هو: «ما فهم منه عند الإطلاق معنى معين من نص أو ظهور بالوضع أو بعد البيان»(169)، وبتعبير آخر أكثر دقة للعلامة المحقق الطوفي: «وكشف هذا: لا بد لنا من مِبين (بكسر الياء) ومَبين (بفتحها)، ومبين به، وبيان. فالمبين في الحقيقة هو الشارع، إذ عنه تظهر الأحكام، ويطلق مجازاً على المبين به وهو الدليل، وهو خطاب الشرع الدال على المراد مما لا يستقل بنفسه، والمبين هو المتضح بنفسه أو المجمل المحتاج إلى البيان»(170).

هذا، وإذا كان ما هو بيِّن بذاته نصاً أو ظهوراً غير مقصود هنا فإن ما حصل فيه البيان بعد الإجمال يكون هو المقصود، إذ هو المبين بغيره «الذي يتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره إليه، وذلك الغير ـ هو الدليل الذي حصل به الإيضاح ـ يسمى مبيناً بكسر الياء»(171).

ـ ذاك كان على مستوى تحديد المصطلح، أما على مستوى الكشف عن المراد من المجمل فيمكن القول: إن الصحابة رضوان الله عليهم لما كانوا «يتلقون

(166) شرح الكوكب المنير لابن النجار 3/ 437.
(167) شرح الكوكب المنير لابن النجار 3/ 437.
(168) شرح الكوكب المنير 3/ 437.
(169) شرح الكوكب المنير 3/ 437.
(170) شرح مختصر الروضة 2/ 674.
(171) نهاية السول 2/ 525.

الأحكام من أقواله وأفعاله وإقراراته وسكوته وجميع أحواله»[172] ﷺ، وكذلك يفعل علماء الأمة من بعدهم، كان كل ذلك يعتبر دليلاً وحجة يقع بها البيان، لأن «ما كان دليلاً في نفسه، صلح أن يكون بياناً لغيره»[173]. أو بتعبير آخر له: «إن القول لما كان بيناً في نفسه جاز أن يبين غيره، كالماء الطهور، لما كان يدفع النجاسة عن نفسه، جاز أن يدفعها عن غيره إذا كان كثيراً»[174].

ومن ثم يمكن القول: إن المبين قد يكون قولاً وقد يكون فعلاً وقد يكون. . . . فمثال المبين القولي: قوله تعالى: **﴿صفراء فاقع لونها تسر الناظرين﴾**[175] إنه مبين لقوله تعالى: **﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾**[176] بناء على أن المراد بالبقرة بقرة معينة، وقوله ﷺ: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر»[177] إنه مبين لقوله تعالى: **﴿وأتوا حقه يوم حصاده﴾**[178] وقوله عليه الصلاة والسلام: «ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي»[179] مبين لقوله سبحانه: **﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾**[180].

ومثال المبين الفعلي: ما فعله عليه الصلاة والسلام من أفعال بين بها تفاصيل مدلول الصلاة ومناسك الحج الواردين في قوله تعالى مثلاً: **﴿أقيموا الصلاة﴾**[181] وقوله سبحانه: **﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾**[182]. وكذلك ما كتبه من كتب بيّن فيها مدلول الزكوات والديات وأرسلت مع عماله، بناء على «أن الكتابة

---

(172) الموافقات 3/ 317.
(173) شرح مختصر الروضة 2/ 681.
(174) شرح مختصر الروضة 2/ 679.
(175) سورة البقرة / 69.
(176) سورة البقرة / 67.
(177) صحيح البخاري 2/ 155 وكذلك صحيح مسلم بشرح النووي 7/ 54.
(178) سورة الأنعام / 141.
(179) الحديث في صحيح مسلم عن عقبة بن عامر قال: سمعت رسول الله ﷺ وهو على المنبر يقول: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة، ألا إن القوة الرمي ألا إن القوة الرمي ألا إن القوة الرمي».
(180) سورة الأنفال / 60.
(181) سورة الأنعام / 72.
(182) سورة البقرة / 196.

تقوم مقام الإنسان في تأدية ما في النفس فكانت بياناً»[183] وكذلك أيضاً إشاراته ﷺ مثل إشارته بأصابعه عندما قال: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا، وأشار بأصابعه العشر وقبض إبهامه في الثالثة»[184] بعدما قيل له من طرف بعض نسائه اللاتي آلى منهن: إنك آليت شهراً. ومثال البيان من طريق الإقرار والسكوت ما إذا رأى النبي ﷺ فعلاً صدر من شخص مسلم ولم يمنعه منه رغم ما قد يتراءى للناس من قبحه، فإن سكوته يدل على حسنه وشرعيته لأنه بعث مغيراً للمنكر لا مقراً له، ومثله كذلك لو سكت عن شرع حكم أو علته رغم وجود الداعي لتشريعه، كسكوته مثلاً عن سجود الشكر «سئل مالك عن الرجل يأتيه الأمر يحبه فيسجد لله عز وجل شكراً، فقال: لا يفعل، ليس هذا مما مضى من أمر الناس. . . .»، ثم قال مالك: «قد فتح على رسول الله ﷺ وعلى المسلمين بعده، أفسمعت أن أحداً منهم فعل مثل هذا»[185].

وأما على مستوى الاقتران الزمني بين المجمل والمبين به، فيلاحظ أن أكثر الأصوليين يتفقون على جواز تأخير البيان في المجمل من وقت ورود الخطاب إلى وقت الحاجة[186]، ويختلفون في العام والمطلق والمنسوخ مما له ظاهر غير مراد من الخطاب، حيث يرى بعضهم مراعياً البعد اللغوي فقط أن المبين به لا يمكن أن يتأخر عن زمن الخطاب كما هو الأمر مثلاً في هاتين الآيتين الكريمتين: **﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾**[187] وقوله تعالى: **﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾**[188] وهو ما ذهب إليه الحنفية حيث وجدناهم يقررون أن النص الخاص لا يكون مبيناً للنص العام إلا «إذا ورد النصان معاً، أو كان بينهما زمان لا يصح فيه النسخ، فإنه يبنى العام على الخاص على طريق البيان فيكون المراد من العام ما وراء المخصوص»[189]

(183) شرح مختصر الروضة 2/ 679.

(184) الحديث ينظر في صحيح مسلم 1479 والترمذي 3315. انظر شرح مختصر الروضة 2/ 679.

(185) الموافقات 4/ 410 وانظر كذلك الخطاب الشرعي وطرق استثماره للباحث ص: 379 وما بعدها.

(186) انظر شرح مختصر ابن الحجاب لشمس الدين الأصفهاني 2/ 393.

(187) سورة البقرة / 275.

(188) سورة البقرة / 185.

(189) ميزان الأصول في نتائج العقول للسمرقندي ص: 324.

كما يلاحظ في الآيتين.

أما إذا تقدم أحدهما أو تأخر زمناً، فإن استقلالية النصين تكون ثابتة، إذ المتأخر يلغي المتقدم، بمعنى أن «الخاص إذا كان سابقاً والعام متأخراً فإنه ينسخ الخاص به، وإن كان العام سابقاً والخاص متأخراً فإنه ينسخ العام بقدر الخاص ويبقى الباقي»[190]. أو بتعبير آخر أكثر وضوحاً للإمام السرخسي يقول فيه بعد أن يقرر ما ذهبوا إليه: «والمذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله.... فعلى هذا دلت مسائل علمائنا رحمهم الله، قال محمد رحمه الله في الزيادات: إذا أوصى بخاتم لرجل ثم أوصى بفصه لآخر بعد ذلك في كلام مقطوع، فالحلقة للموصى له بالخاتم، والفص بينهما نصفان، لأن الإيجاب الثاني في عين ما أوجبه الأول لا يكون رجوعاً عن الأول، فيجتمع في الفص وصيتان أحدهما بإيجاب عام، والأخرى بإيجاب خاص، ثم إذا ثبتت المساواة بينهما في الحكم يجعل الفص بينهما نصفين....»[191].

ويرى البعض الآخر مراعياً البعد الشرعي ـ وهم الأصوليون المتكلمون ـ أن المبين به يمكن أن يتأخر عن زمن الخطاب إلى زمن تنفيذ الفعل لأن «البيان إنما يحتاج إليه المكلف لإيقاع الفعل على وجه ما أمر به، كما يحتاج إلى القدرة والآلة في إيقاعه لكونه مكلفاً له، فلو لم يؤمر به لم يحتج إلى البيان ولا إلى القدرة والآلة، ولذلك لا يحتاج إليهما من ليس بمكلف، وإذا كان ذلك كذلك، وجاز تأخير القدرة والآلة عن وقت الخطاب إلى وقت التلبس بالفعل، لأن ذلك لا يخل بأداء الفعل، جاز ذلك أيضاً في البيان»[192] إذ أي خلل يحدث لو أن الشارع الحكيم مثلاً قال في بداية الأشهر الحرم: **﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين﴾**[193] على وجه العموم ثم بين في نهايتها لنبيه عليه الصلاة

---

(190) ميزان الأصول في نتائج العقول ص: 323 ـ 324.

(191) أصول السرخسي 1/132 وما بعدها.

(192) أحكام الفصول للباجي ص: 304.

(193) سورة التوبة / 5.

والسلام، أن المراد من ذلك العموم الخصوص حيث نهاه عن قتل النسوان والرهبان والذميين؟ وأي خلل يحصل لو أن الشرع قال: حجوا في شهر ذي الحجة ثم لم يبين أحكام الحج إلا عند دخول العشر منه؟

هذا، ولما كان الإجمال يقع في اللفظ المفرد بجميع أقسامه: الفعل والإسم والحرف، ويقع في المركب[194] سقنا هاتين الثنائيتين لبيان عملية الكشف عن المراد من المجمل بقسميه.

الأولى منهما تخص المفرد، واخترنا لها الأمر باعتباره ضرباً من المجمل على رأي[195] إذ هو متردد بين الوجوب والندب أو بين الفور والتراخي أو بين المرة الواحدة واستغراق العمر، والتردد لا يحصل الخروج منه إلا بالبيان عن طريق القرائن المتصلة أو المنفصلة أو بظاهر آخر أو نص يوافق أحد المفهومين أو قياس[196].

وبيان ذلك بالنسبة لتردد الأمر بين الوجوب والندب أنا نجد الإمام الغزالي بعد تقريره أن الأمر متردد بين الوجوب والندب، وتساؤله عن دلالته هل هي خاصة بالوجوب فلا تحمل على ما عداه إلا بقرائن أو هي خاصة بالندب ولا تحمل على الوجوب إلا بزيادة قرينة، يوضح لنا كيف يتم الخروج من هذا الإجمال بقوله: «فإن قيل ما تلك القرينة؟ قلنا: أما الصلاة فمثل قوله تعالى: **﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتا﴾**[197]، وما ورد من التهديدات في ترك الصلاة، وما ورد من تكليف الصلاة في حال شدة الخوف والمرض وغير ذلك.

وأما الزكاة فقد اقترن بقوله تعالى: **﴿وآتوا الزكاة﴾**[198] قوله تعالى: **﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم**

---

(194) انظر شرح الكوكب المنير 3/ 416.

(195) يقول الإمام الغزالي: «قوله صم كما أنه في نفسه يتردد بين الوجوب والندب فهو بالإضافة إلى الزمان يتردد بين الفور والتراخي، وبالإضافة إلى المقدار يتردد بين المرة الواحدة أو استغراق العمر» المستصفى 2/ 2. ويقول تاج الدين السبكي في الإبهاج «اللفظ المشترك لا يفيد إلا التردد بين مفهوميه» ولا يخفى أن المشترك ضرب من المجمل.

(196) انظر شرح مختصر الروضة 2/ 564.

(197) سورة النساء / 103.

يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم﴾[199].

وأما الصوم فقوله تعالى: **﴿كتب عليكم الصيام﴾**[200] وقوله: **﴿فعدة من أيام أخر﴾**[201] وإيجاب تداركه على الحائض.

وكذلك الزنى والقتل ورد فيهما تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة لا تحصى، فلذلك قطعوا به لا بمجرد الأمر الذي منتهاه أن يكون ظاهراً فيتطرق إليه الاحتمال»[202] مثل ما فعله في الكتابة والاستشهاد وسائر الأوامر التي حملتها الأمة على الندب وهي أكثر «فإن النوافل والسنن والآداب أكثر من الفرائض، إذ ما من فريضة إلا ويتعلق بها وبإتمامها وبآدابها سنن كثيرة»[203] ولم يحملوها على الندب إلا بقرائن.

كذلك هو الأمر بالنسبة لتردد الأمر بين المرة الواحدة والتكرار حيث نجد أن القرائن هي التي جعلت المسلمين «يجمعون على أن أوامر الله تعالى، منها ما جاء على التكرار كما في قوله تعالى: **﴿أقيموا الصلاة﴾**، ومنها ما جاء لا على التكرار كما في الحج»[204]، وإلا فكيف يفسر أن الصحابة عندما تمسك أبو بكر في وجوب تكرار الزكاة على أهل الردة بقوله تعالى: **﴿وآتوا الزكاة﴾**[205] لم ينكروا عليه؟ ألا يكون ذلك ناتجاً عن بيان الرسول لصحابته «أن قوله تعالى: **﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾** يفيد التكرار، فلما كان ذلك معلوماً للصحابة لا حرج تمسك الصديق بهذه الآية في وجوب التكرار»[206] مثل ما بين لهم عدم وجوب التكرار في الحج في قوله: «يا أيها الناس، قد فرض عليكم الحج فحجوا، فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال النبي ﷺ: لو قلت

---

(198) سورة البقرة / 110.
(199) سورة التوبة / 34.
(200) سورة البقرة / 183.
(201) سورة البقرة / 185.
(202) المستصفى 1/ 168.
(203) المستصفى، وانظر كذلك شرح مختصر الروضة 2/ 683.
(204) المحصول 2/ 99.
(205) سورة البقرة / 43.
(206) المحصول 2/ 104.

نعم لوجبت ولما استطعتم».

وهي التي جعلتهم يقررون بالنسبة لتردده بين الفور والتراخي أن وجوب الفور في الجزم والاعتقاد في قوله تعالى: ﴿**آمنوا بالله ورسوله**﴾[207] وقوله تعالى: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه**﴾[208] وقوله تعالى: ﴿**وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون**﴾[209] وقوله تعالى: ﴿**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم**﴾[210] «معلوم بقرينة وأدلة دلت على التصديق للشارع والعزم على الانقياد له ولم يحصل ذلك بمجرد الصيغة»[211] لأنه أمر بأصل الدين تأخذ سائر التصرفات الإنسانية أبعادها الشرعية على ضوئه.

وجعلتهم كذلك يقررون أن الأمر في قوله تعالى: ﴿**ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك**﴾[212] ليس دالاً على الفور بمجرد الصيغة وإنما حصل بقرينة هي: أن الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿**فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين**﴾[213] «فيه قرينتان دالتان على الفور إحداهما الفاء، والثانية أن فعل الأمر وهو قوله تعالى: «فقعوا» عامل في إذا، لأن إذا ظرف، والعامل فيها جوابها على رأي البصريين، فصار التقدير: فقعوا له ساجدين وقت تسويتي إياه»[214] كحصول دلالته على التراخي بالقرائن كما هو الأمر في الحج.

هذا، ولما كان المجمل غير قاصر على المشترك من حيث ان التردد قد يكون من جهة الوضع كالمشترك وقد يكون من جهة العقل كالمتواطىء بالنسبة إلى أشخاص مسماه»[215] خاض الأصوليون أيضاً فيما هو مجمل من جهة العقل مثل

(207) سورة النساء / 136.
(208) سورة الحشر / 7.
(209) سورة المرسلات / 48.
(210) سورة النساء / 65.
(211) المستصفى 2/ 5 وانظر منه كذلك 1/ 167.
(212) سورة الأعراف / 12.
(213) سورة الحجر / 29.
(214) نهاية السول 2/ 289.
(215) شرح تنقيح الفصول ص: 37.

قوله تعالى: ﴿وأتوا حقه يوم حصاده﴾[216] إذ الحق كما يصدق على العشر يصدق على الثمن أو الربع أو الثلث أو غيره ولم يبين المقدار إلا بقوله عليه الصلاة والسلام: «فيما سقت السماء العشر»[217].

ـ هذا بالنسبة للثنائية الخاصة بالمفرد أما الأخرى الخاصة بالإجمال المركب فقد اخترنا لها المتشابه مع المحكم باعتبار أن المتشابه ضرب من الإجمال أو قل على التحقيق عندهم إن المتشابه جنس يدخل تحته المجمل والمؤول كدخول النص والظاهر تحت جنس المحكم[218].

في ظل هذه الثنائية تمت قراءة الخطاب الشرعي فقالوا من زاوية تحديد المصطلح: إن المحكم إذا كان عبارة عن «المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال»[219] فإن المتشابه يكون عبارة عن «ما تعارض فيه الاحتمال»[220] أو بتعبير آخر: إن المحكم إنما وصف بصفة الإحكام لأنه سبحانه وتعالى قد: «أحكم المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة ـ لكونه عليها تأثير في المراد ـ وقد علمنا أن الصفة التي تؤثر في المراد هي أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد في أصل اللغة أو بالتعارف أو بشواهد العقل»[221] مثل قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾[222] وقوله تعالى: ﴿إن الله لا يظلم الناس شيئاً﴾[223]، والمتشابه إنما وصف بهذه الصفة لأنه عز وجل «جعله على صفة تشتبه على السامع ـ لكونه عليها المراد ـ من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به، لشيء يرجع إلى اللغة أو التعارف»[224] مثل قوله تعالى: ﴿إن الذين

---

(216) سورة الأنعام / 141.

(217) الحديث أخرجه البيهقي كتاب الزكاة 4/ 130 والترمذي (2/ 75) كتاب الزكاة، وابن ماجه (1/ 580) كتاب الزكاة وغيرهم.

(218) انظر المحصول 1/ 82 وانظر كذلك متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ص: 5 وما بعدها.

(219) المستصفى 1/ 68.

(220) المستصفى 1/ 68.

(221) متشابه القرآن ص: 19.

(222) سورة الإخلاص / 1.

(223) سورة يونس / 44.

(224) متشابه القرآن ص: 19.

يؤذون الله﴾[225]، لأن ظاهره يقتضي المحال، ومن ثم كان المراد به مشتبهاً ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات.

كما قالوا من زاوية تحديد العلاقة بينهما: ان المقابلة لما كانت حاصلة بينهما من حيث كان المحكم يمتلك صفة لا يمتلكها المتشابه، نادوا بوجوب رد المتشابه إلى المحكم، وبتعبير آخر بتبعيته إليه ليتم في ظل هذه التبعية فهم المراد منه، حيث يصبح المحكم في علاقته بالمتشابه عبارة عن دليل يحدد المعنى المراد منه، أو عبارة عن قرائن سياقية تلقي أضواء كاشفة على المتشابه، وبالمثال يتضح المقال، كما يقال، مثلاً إن قوله تعالى: **﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾**[226] لما كان متشابهاً لاحتماله وجهين: هما عودة الضمير إلى الزوج أو الولي قالوا بوجوب رده إلى المحكم الذي هو قوله تعالى: **﴿وأتوا النساء صدقاتهن نحلة، فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً﴾**[227] وقوله تعالى: **﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتموا إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً﴾**[228] وقوله تعالى: **﴿ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله﴾**[229]، قال أبو بكر الجصاص: «فهذه الآيات محكمة لا احتمال فيها لغير المعنى الذي اقتضته فوجب رد الآية المتشابهة وهي قوله تعالى: **﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾** إليها لأمر الله تعالى الناس برد المتشابه إلى المحكم وذم مبتغي المتشابه من غير حمله على معنى المحكم بقوله تعالى: **﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة﴾**[230].

وإذ يرد المتشابه إلى المحكم يتبين «أنه غير جائز للأب هبة شيء من مالها للزوج ولا لغيره، فكذلك المهر لأنه مالها، وقول من حمله على الولي خارج عن الأصول، لأن أحداً لا يستحق الولاية على غيره في هبة مالها، فلما كان قول

---

(225) سورة الأحزاب / 57.

(226) سورة البقرة / 237.

(227) سورة النساء / 4.

(228) سورة النساء / 20.

(229) سورة البقرة / 229.

(230) سورة آل عمران / 7.

القائلين بذلك مخالفاً للأصول خارجاً عنها وجب حمل معنى الآية على موافقتها، إذ ليس ذلك أصلاً بنفسه لاحتماله للمعاني، وما ليس بأصل في نفسه فالواجب رده إلى غيره من الأصول واعتباره بها»[231].

ومن هذا المنطلق رأى ابن رشد في الآية: أنه بالرغم من أن الاحتمالين قائمان على السواء فإن من جعل الزوج «لم يوجب حكماً زائداً في الآية، أي شرعاً زائداً لأن جواز ذلك معلوم من ضرورة الشرع، ومن جعله الولي، إما الأب وإما غيره، فقد زاد شرعاً، فلذلك يجب عليه أن يأتي بدليل يبين به أن الآية أظهر في الولي منها في الزوج وذلك شيء يعسر»[232].

كذلك ردوا كل الآيات التي تثبت أن للرب سبحانه وتعالى جوارح من عين ويد ووجه.... إلى أصل كلي واضح هو قوله تعالى: **﴿ليس كمثله شيء﴾**[233].

المطلب الثاني: في طريقة البحث في الظاهر مع المؤول

ذاك كان على مستوى المجمل والمبين، أما على مستوى الظاهر والمؤول فيمكن القول كذلك إن علاقة التقابل التي تحكم تلك القراءة، هي نفسها التي تحكم هذه أيضاً، انطلاقاً من أن المعنى في الظاهر إذا كان حقيقة فهو في المؤول مجاز، وإذا كان في الظاهر راجحاً بذاته فهو في المؤول مرجوح، أو بتعبير آخر: إذا كان المعنى في الظاهر واضحاً فإنه في المؤول يكون خفياً، وحتى عندما يصبح المعنى المؤول واضحاً أو راجحاً لدليل يؤازره فإن المعنى الظاهر يصبح خفياً، فالتقابل حاصل من أي جهة وقع الرصد، ولذلك قالوا في تعريف كل منهما: إنهما عبارة عن «لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهراً وإذا عدلت على جهة المجاز كانت مؤولة»[234].

---

(231) أحكام القرآن للجصاص 2/ 152.

(232) بداية المجتهد 2/ 29.

(233) سورة الشورى / 11.

(234) البرهان في أصول الفقه 1/ 416.

وطريقة العدول باللفظة من المعنى الواضح إلى الخفي أو من الظاهر إلى المؤول تتم بمراعاة أمور ثلاثة:

الأول منها: بيان المعنى الظاهر بذاته من اللفظ، باعتبار أن كل لفظ يدخله التأويل يجب أن يكون محتملاً لمعنيين فأكثر، هو في أحدها أرجح دلالة من غيره إما لقوة ناتجة عن الوضع الأول أو من العرف الاستعمالي.

والثاني: بيان المعنى المرجوح الذي يحتمله اللفظ.

والثالث: بيان الدليل الذي به يصير المعنى المرجوح راجحاً «بحيث إذا انضم إلى احتمال اللفظ المؤول اعتضد أحدهما بالآخر واستوليا على الظاهر، وقدما عليه، فما كان في احتمال اللفظ من ضعف جبر باعتبار قوة في الدليل»[235].

فإذا تم تشخيص هذه الأمور الثلاثة في ذهن الباحث كانت عملية التأويل أو عملية العبور من المعنى الراجح ظاهراً إلى المعنى المرجوح، عملية سليمة تطمئن إليها النفس ويرتاح لها الفكر، إذ ما دام المعنى المرجوح قد أصبح راجحاً بذلك الدليل الخارج عن اللفظ يكون الحرج مرفوعاً. وبيان ذلك يتضح بهذين المثالين ثم بثنائيتين نجسد من خلالهما قراءة الخطاب في ظلهما، هما ثنائية العام مع الخاص وثنائية المطلق مع المقيد.

بالنسبة للمثالين نجد الفقهاء مثلاً إنما حملوا قوله عليه الصلاة والسلام: «الجار أحق بصقبه»[236] على الشريك المخالط رغم مرجوحيته، ولم يحملوه على الجار الملاصق أو المقابل رغم قوة دلالة اللفظ عليه وظهوره منه لأن الاحتمال المرجوع قد تعزز بدليل آخر قوي عندهم هو قوله ﷺ: «إذا وقعت الحدود فلا شفعة»[237].

---

(235) شرح مختصر الروضة 2/ 563 ـ 564.

(236) الحديث أخرجه البخاري 4/ 437 كتاب الشفعة. وأبو داود 3/ 786 كتاب البيوع والإجارات، باب الشفعة.

(237) الحديث أخرجه البخاري 4/ 436 كتاب الشفعة، وأبو داود كتاب البيوع والإجارات، باب الشفعة.

ومثله كذلك قوله تعالى: ﴿**حرمت عليكم الميتة والدم**﴾[238] فإن الدم في الآية لفظ عام يشمل المسفوح وغير المسفوح، ولكنهم حملوه على المسفوح فقط بدليل آخر هو قوله تعالى: ﴿**قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً**﴾[239].

وأما بالنسبة للثنائيتين أو على التحديد أو لا ثنائية العام مع الخاص فسنجد أن علاقة التقابل حاضرة فيها لا على مستوى تعريفاتهم التي تدل على حضور المفهوم في الذهن عند الخوض في المفهوم المقابل له، أو على أن تعقل أحد الطرفين في الزوج متوقف على تعقل الآخر كقولهم مثلاً: «العام هو اللفظ الدال على مسميات دلالة لا تنحصر في عدد»[240] والخاص «هو اللفظ الدال على بعض وحدات الماهية»[241] أو قولهم: العام «هو اللفظ الدال على أشياء من غير تعيين»[242]، والخاص «هو اللفظ الدال على شيء بعينه»[243]. بل يعمدون إلى تتبع تشابكهما على مستوى الخطاب الشرعي داخل القضية الواحدة ـ مجال البحث ـ ليخرجوا بخلاصتين: خلاصة تحدد مدى الترابط الحاصل بينهما في القولة الشهيرة التي تلقفوها عن الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: «ما من عام إلا ويتخيل فيه التخصيص»[244]. وخلاصة تحدد منهج القراءة في قولهم: «إن النص الخاص يخصص العام سواء كان العام كتاباً أو سنة، متقدماً أو متأخراً، لقوة دلالة الخاص على مدلوله، فإنها قاطعة، ودلالة العام على أفراده ظاهرة، والقاطع مقدم على الظاهر»[245].

لا يلتفتون في الخلاصة الأولى إلى ما يكون قد ورد من عمومات في الخطاب الشرعي لم يدخلها التخصيص مثل قوله تعالى: ﴿**والله بكل شيء**

---

(238) سورة المائدة / 3.

(239) سورة الأنعام / 145.

(240) شرح مختصر الروضة 2/ 457.

(241) شرح مختصر الروضة 2/ 460.

(242) شرح مختصر الروضة 2/ 550.

(243) شرح مختصر الروضة 2/ 550.

(244) الإتقان في علوم القرآن 2/ 21.

(245) شرح مختصر الروضة 2/ 558.

عليم﴾[246] وقوله سبحانه: **﴿كل نفس ذائقة الموت﴾**[247] ما دامت تلك العمومات واردة في موضوع غير الموضوع المبحوث فيه الذي هو الأحكام العملية، بل إن بعضهم عمد إلى البرهنة على صحة هذه الخلاصة بتتبعه العام في علاقته بالخاص في الأحكام الشرعية العملية، حيث لم يجد إلا آية واحدة لم يدخلها التخصيص وهي قوله تعالى: **﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم....﴾**[248].

كما لا يلتفت المتكلمون منهم في الخلاصة الثانية إلى ما يراه الحنفية من تقديم المتأخر على المتقدم خاصاً كان أو عاماً لقناعتهم التي تتجلى في «أن في تقديم الخاص عملاً بكلا الدليلين: الخاص والعام فيما عدا صورة التخصيص، وفي تقديم العام إلغاء للعمل بالخاص والنصوص الشرعية يجب العمل بها ما أمكن فيكون العمل بكلا النصين بتقديم الخاص أولى من إلغاء الخاص بتقديم العام»[249]، بمعنى أن المتكلم إذا قال مثلاً: أعط زيداً درهماً. ثم قال: لا تعط أحداً شيئاً. فإنه إذ يعمل بالعام وحده ويمنع زيداً يكون ملغياً للنص الخاص في إعطاء زيد، بينما هو إن أعطى زيداً ومنع من سواه يكون عاملاً بالنص الخاص في إعطاء زيد، وبالنص العام في منع غيره، فيكون أولى من تعطيل أحد النصين.

بالإضافة إلى ذلك رأوا أن «إرادة الخاص أغلب من إرادة العام»[250] أي أن إرادة عدم القطع فيما دون ربع دينار في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا قطع إلا في ربع دينار»[251] أظهر من إرادة القطع فيما دونه في قوله تعالى: **﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾**[252]، وأن عدم إرادة الزكاة فيما دون خمسة أوسق في قوله ﷺ: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق»[253] أظهر من إرادتها في قوله عليه

---

(246) سورة البقرة / 282.

(247) سورة آل عمران / 185.

(248) سورة النساء / 23.

(249) شرح مختصر الروضة 2/ 560.

(250) شرح مختصر الروضة 2/ 564.

(251) الحديث أخرجه البخاري (6789) ومسلم (1684).

(252) سورة المائدة / 38.

(253) الحديث أخرجه مالك في الموطأ 1/ 244 ومسلم (979).

الصلاة والسلام: «فيما سقت السماء العشر»[254] وأن عدم وراثة الأنبياء في قوله ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»[255] أظهر من وراثتهم في قوله تعالى: **﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾**[256].

وبذلك كله تتبين قيمة الربط بين العام والخاص في قراءة الخطاب الشرعي.

هذا، ولا يقف الأصوليون في قراءتهم للخطاب الشرعي في ظل هذه الثنائية عند هذا الحد بل يعمدون إلى استقراء الأدلة الخاصة التي يقع بها التخصيص فيجدون أن:

منها ما يكون عبارة عن كلام غير تام المعنى بحيث لو ذكر منفرداً ما أفاد معنى، وقد حصروا هذا النوع[257] في الاستثناء، والصفة، والشرط، والغاية، وظرف الزمان، وظرف المكان، والحال والمفعول معه، والمفعول لأجله، والمفعول فيه، والبدل، والتمييز، وهو ما أطلقوا عليه القرائن المتصلة.

ومنها ما يكون له صورة مستقلة في الدلالة بأن تكون جملة مفيدة تامة المعنى، سواء كان لها اتصال بالكلام الذي يراد تحديد المراد منه، كأن تكون من سوابقه أو لواحقه، أم كان لا اتصال لها به مطلقاً بأن تكون كما قال قاضي القضاة عبد الجبار «في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى أو في سنة رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو إجماع من الأمة. . . . .»[258].

ومنها ما يكون عبارة عن معنى منتزع من المتكلم أو عبارة عن حس أو عقل أو شرع أو عرف عام أو خاص[259].

وبذلك يكونون قد حصروا أنواع الخاص مثلما حصروا أنواع العام والألفاظ الدالة عليه في هذه القراءة[260].

---

(254) الحديث أخرجه البيهقي كتاب الزكاة، والترمذي كتاب الزكاة.

(255) الحديث أخرجه مسلم (1111) وأبو داود (2390).

(256) سورة النساء / 11.

(257) انظر الفروق للإمام القرافي 1/ 114.

(258) شرح الأصول الخمسة ص: 600.

(259) انظر التلويح 1/ 92 ـ 93.

(260) حصروا أنواع العام في أربعة: عام باقٍ على عمومه، وعام مخصوص، وعام يراد منه العموم ويدخله الخصوص وكلاهما مقصود من المتكلم، وعام مطلق. انظر العام وتخصيصه للباحث =

والأمر كذلك في ثنائية المطلق مع المقيد، حيث يجد الباحث أن علاقة التقابل حاضرة بينهما عقلاً ولغة، أما عقلاً فتتجلى من خلال المقابلة بين هذه التعاريف التي قالوا فيها: المطلق «هو اللفظ الدال على الماهية المجردة عن العوارض»(261)، والمقيد: «هو اللفظ الدال على الماهية مع تلك العوارض أو بعضها»(262). أو قل إنهم قد قالوا: إن المطلق لما كان «هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه»(263) كان المقيد هو «ما أخرج عن الشيوع بوجه ما، كرقبة مؤمنة»(264). وأما لغة ـ واللغة تعبير عما يخامر العقل ـ فقد جاء التقابل فيها من الوصف الذي اتصف به المقيد وفقدان المطلق له، حيث كان وجود القيد هو الذي جعل المقيد محدود الشيوع والانتشار، وكان عدم وجوده هو الذي جعل المطلق يتناول كل فرد يصدق عليه تناولاً بدلياً، وكان وجوده كذلك هو الذي جعل التدافع حاصلاً بين ظاهر المطلق وظاهر المقيد من حيث كان ظاهر المطلق في قوله مثلاً: إن أفطرت فاعتق رقبة؛ يقضي بجواز إعتاق الرقبة الكافرة من حيث هي رقبة كسائر الرقبات لأن المطلق قد تناولها على سبيل البدل كتناوله المؤمنة والمريضة وغيرهما، وكان ظاهر المقيد في قوله مثلاً: إن أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة، يقضي بالنهي عن إعتاق الكافرة ويأمر بإعتاق المؤمنة وحدها(265).

ثم من جهة أخرى فإنه لما كان ما يدل عليه المطلق وما يدل عليه المقيد يمكن الجمع بينهما، إذ مدلولها متقارب «لا يكاد يظهر بينها تفاوت، لأن قولنا رقبة هو لفظ دل على ماهية الرقبة من حيث هي هي، أي مجردة عن العوارض. . . . . وقولنا رقبة مؤمنة هو لفظ تناول موصوفاً بأمر زائدٍ على

= فقد خصص فصلاً بعنوان: أنواع العام ولادلتها.
كما حصروا الألفاظ الدالة على العموم في نحو عشرين صيغة. انظر التنقيح، وكذلك العام وتخصيصه من ص: 57 إلى 112.

(261) شرح مختصر الروضة 2/ 631.
(262) شرح مختصر الروضة 2/ 631.
(263) شرح مختصر الروضة.
(264) التلويح 1/ 63.
(265) انظر علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ص: 195 وما بعدها.

ماهية»[266] أي دال على الرقبة مع بعض عوارضها التي هي الإيمان... قالوا نتيجة هذا التقابل والتقارب في المعنى، أن المتكلم عندما يطلق في موضع من الخطاب ويقيد في موضع آخر منه تكون إرادة التقييد ظاهرة منه، بمعنى أن الشارع الحكيم لو قال مرة: «لا نكاح إلا بولي وشهود» وقال مرة أخرى: «لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهدي عدل»[267] يكون قد قصد التقييد في النصين حتى ولو لم يكن قد نطق بالقيد الذي نطق به في النص الثاني.

نعم، يلاحظ أن هذا الحكم ـ حكم ظهور إرادة التقييد ـ ليس وارداً على إطلاقه عند كل من الحنفية وجمهور الشافعية، لأن وحدة القضية التي هي المبدأ الأول في هذه القراءة، أو قل المساق الذي يتحرك فيه الفكر، نجد دلالته تختلف، فهو عند الجمهور يأخذ بعداً أوسع، إذ يكفي فيه أن يكون النصان متفقين في الحكم ليقولوا بحمل المطلق على المقيد حتى ولو لم يتفقا موضوعاً ولا سبباً «لأن شرط إلحاق أحدهما على الآخر اتحاده في الحكم[268] نظراً لأنهم يرتقون في قراءتهم من مستوى الاستعمال العربي إلى مستوى الاستعمال الشرعي، أو بتعبير آخر: من المساق اللغوي إلى المساق الحكمي. بينما هو عند الحنفية يأخذ بعداً أضيق، إذ هم لا يقولون بحمل المطلق على المقيد إلا إذا اتحد النصان موضوعاً وحكماً، وكان الإطلاق والتقييد وارداً على الحكم لا على سببه مثل قوله ﷺ مرة لمن أفطر في رمضان: «أعتق رقبة أو صم شهرين أو أطعم ستين مسكيناً»[269] وقوله مرة أخرى لمن واقع امرأته في رمضان «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين» حيث رأوا فيهما أن النصين متحدان في الموضوع الذي هو حادثة الإفطار في رمضان، ومتحدان كذلك في الحكم الذي هو وجوب صيام شهرين، وقد ورد الإطلاق والتقييد فيهما على الحكم الذي هو وجوب صوم شهرين فكان مرة مطلقاً ومرة مقيداً بمتتابعين، فلم يمكنهم إلا أن يقولوا بحمل المطلق على المقيد لأن النصين متحدان في دلالتهما على سائر المستويات.

---

(266) شرح مختصر الروضة 2/ 632.

(267) الحديث أخرجه أبو داود 1/ 635 كتاب النكاح، باب الولي رقم 2085 والترمذي كتاب النكاح.

(268) شرح مختصر الروضة 2/ 644.

(269) الحديث أخرجه أبو داود كتاب الطلاق 2/ 662 ـ 664 رقم (2214).

وما عدا هذه الحالة من الحالات التي يمكن أن يقع فيها التقييد والإطلاق فهم لا يقولون بحمل المطلق على المقيد فيها حتى ولو اتحدا موضوعاً وحكماً مثل قوله ﷺ مرة «في خمس من الإبل شاة»[270]، وقوله مرة أخرى «في خمس من الإبل السائمة شاة». ومثل ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ «فرض زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل عبد أو حر صغيراً وكبيراً»[271]، وقوله في رواية أخرى عنه «على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين» إذ نجدهم لا يقولون بحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة بالرغم من اتحادهما في الموضوع الذي هو زكاة الفطر، والحكم الذي هو وجوب صاع من تمر أو من شعير، وذلك نظراً لدخول الإطلاق والتقييد على السبب الذي هو من يلي المكلف أمره وَيُمَوِّنُه، نظراً «لأن الاختلاف في السبب تماماً كالاختلاف في الموضوع»[272] عندهم.

فأحرى إذا اختلفا موضوعاً أو حكماً، مثل قوله تعالى: **﴿فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا﴾**[273] مع قوله تعالى: **﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة﴾**[274] حيث كان الموضوع مختلفاً في الآيتين والحكم متحداً فيهما، إذ الموضوع في الآية الأولى هو الظهار وفي الثانية هو القتل الخطأ. والحكم فيهما معاً هو وجوب تحرير رقبة.

ومثل قوله تعالى في اختلاف الحكم واتحاد الموضوع: **﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾**[275] مع قوله تعالى: **﴿فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه﴾**[276] إذ الموضوع الذي هو رفع الحدث استعداداً للصلاة متحد فيهما، والحكم الذي هو غسل الأيدي ومسحهما مختلف فيهما.

---

(270) الحديث رواه البخاري (1454) وأبو داود (156).

(271) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب صدقة الفطر، وكذلك مسلم كتاب الزكاة باب زكاة الفطر.

(272) علم أصول الفقه في ثوبه الجديد ص: 200.

(273) سورة المجادلة / 3.

(274) سورة النساء / 92.

(275) سورة المائدة / 6.

(276) سورة النساء / 43.

وهكذا يتبين أن الحنفية لا يقولون بحمل المطلق على المقيد إلا إذا توافرت شروط ثلاثة هي الاتحاد في الموضوع والحكم وورود الإطلاق والتقيد على الحكم لا على السبب، أو بتعبير آخر: إنهم يضيقون من مجال السياق حيث يصبح قاصراً على مراعاة ما قبل الكلمة وما بعدها، بمعنى أنهم يتعاملون مع كل نص على حدة. يقول أحدهم في توجيه ما يذهبون إليه «وجه قول أصحابنا رحمهم الله أن حمل المطلق على المقيد خلاف عرف أهل اللغة، بل في عرفهم إجراء المطلق على إطلاقه، والمقيد على تقييده، فإن من قال لآخر: أعتق عبدي، ثم قال بعد ذلك: أعتق عبدي الأبيض، فله أن يعتق أي عبد شاء ولا يتقيد بالأبيض. وكذلك من قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، ثم قال بعد ذلك: إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق. فدخلت راكبة أو ماشية: يقع الطلاق ولا يتقيد المطلق بصفة الركوب، وإذا كان عرف أهل اللسان هذا، يجب حمل كتاب الله تعالى وكلام الرسول ﷺ على المتعارف، لأن كلام الله تعالى نزل بلغة العرب على حسب عادتهم. . . .»[277].

بينما نجد الشافعية يوسعون من مجال السياق فلا يراعون من الشروط الثلاثة السابق ذكرها إلا شرطاً واحداً هو الاتحاد في الحكم، لأن السياق الذي يعتمدونه في حل الإشكال وفي تحرك الفكر هو المساق الحكمي، ولذلك نجد بعض الأصوليين قد قال في توجيه ما ذهبوا إليه: «وجه قول الشافعي أن المطلق يحمل على المقيد كالعام يحتمل الخصوص، والمجمل يحتمل البيان، فإذا ورد مطلق ومقيد يجب أن يكون المقيد بياناً للمطلق، ويكون كلا النصين بمنزلة نص واحد، كالنص المجمل مع النص المبين حتى لا يؤدي إلى التناقض»[278]. وبذلك يكون الشافعية ينطلقون في القضية من منطق الاستعمال الشرعي حيث يكون سياق الأحكام هو الحكم في الاستنباط.

على أننا نجد الأستاذ علي حسب الله يقف موقفاً وسطاً، مراعياً السياق اللغوي من جهة والسياق الحكمي من جهة أخرى حيث يقول: «وخلاصة ما يظهر

(277) ميزان الأصول في نتائج العقول ص: 413.

(278) ميزان الأصول في نتائج العقول ص: 410.

لي في هذا الموضوع أن المطلق يحمل على المقيد إذا اتحد الموضوع والحكم جميعاً، سواء ادخل الإطلاق والتقييد على الحكم أم على سببه، وإذا اختلف الموضوع أو الحكم لم يحمل المطلق على المقيد إلا بدليل»[279]. وهو بذلك يعطي للقضية التي هي مجال البحث بعدها الحقيقي والله أعلم.

المبحث الرابع: في فقه الخطاب انطلاقاً من علله ومقاصده

قلنا في حديثنا عن مضمون الخطاب: إنه يتضمن قسمين من المعاني: قسم عبارة عن معان لغوية، وقسم عبارة عن معان شرعية، بحكم أن الخطاب الشرعي جاء بلسان عربي مبين، وجاء متضمناً رسالة سماوية هي عبارة عن أحكام ومقاصد.

وقلنا أيضاً: إن هذه المعانى اللغوية والشرعية تأخذ بعدين: بعداً هو عبارة عن مدلولات ألفاظ عامة وخاصة، وبعداً هو عبارة عن علل ومقاصد لها من الدلالة مثل ما للألفاظ بحكم أن «دلالة الألفاظ على الشيء إما أن تكون بطريق التعليل أو اللغة أو العرف... لأن التنبيه بطريق التعليل من اللغة كما أنه بطريق الوضع من اللغة»[280]. أو بتعبير آخر، إن دراسة الأصوليين للخطاب تنطلق من مستويين في الدلالة: مستوى دلالة الخطاب بألفاظه، ومستوى دلالته بعلله ومقاصده، بناء على أن كل علة دلالة وليس كل دلالة علة.

وإذا كنا قد أنهينا ما يتعلق بدلالة الألفاظ وبيّنّا المنهج المتبع فيها، فإننا هنا سنشرع في دراسة دلالة الخطاب بعلله ومقاصده، وسنقسم الحديث فيها إلى فرعين: فرع يتعلق بفقه معاني الخطاب وعلله اللغوية، وفرع يتعلق بفقه معاني الخطاب وعلله الشرعية بناء على التنوع الحاصل في العلل والمقاصد.

الفرع الأول: في فقه الخطاب انطلاقاً من علله ومقاصده اللغوية

يمكن تحديد المواضع التي يرجع إليها في دراسة المعنى اللغوي من علم

(279) أصول التشريع الإسلامي ص: 232.
(280) شفاء الغليل للإمام الغزالي ص: 56.

أصول الفقه في موضعين: الموضع الأول في باب القياس عند الحديث عن إثبات العلة بالأدلة النقلية، والموضع الثاني في باب المفهوم بقسميه الموافق والمخالف، نظراً لأن المفهوم في كنهه ليس إلا حكماً أو معنى شرعياً يرتبط بمعنى آخر هو العلة أو المقصد اللغوي المستفاد من الخطاب عن طريق السياق والقرائن المعنوية.

في تحديدهم لمفهوم العلة نجدهم يرتكزون على ثنائية النقل والعقل حيث يذهب الأشاعرة الذين عرّفوها بالمعرف للحكم أو الباعث عليه إلى أن «كونها ـ أي الأوصاف ـ عللاً لهذه الأحكام أمر ثبت بالشرع، فهي لا توجب الأحكام لذواتها بل لأن الشرع جعلها موجبة لهذه الأحكام»[281]، «وإنما سميت سبباً وهي موجبة، لأنها لم تكن موجبة لعينها بل بجعل الشرع لها موجبة فأشبهت ما يحصل الحكم عنده لا به»[282]. في حين يذهب المعتزلة الذين عرفوها بالمؤثر في الحكم بذاتها إلى أنها الموجب للحكم بنفسها، يقول القاضي عبد الجبار: «والذي يفيده قولنا علة، أن له تأثيراً في الحكم حتى لولاه كان لا يكون ذلك الحكم»[283]. ويقول أيضاً: «ولا توصف بذلك إلا ولها تأثير في ذلك الغير معلوم أو معتقد بوجه من الوجوه لأنها متى لم تكن كذلك، لم توصف بهذه الصفة»[284]. ويقول أبو الحسين البصري: «إن حكم الأصل متعلق بها ـ أي بالعلة ـ وإنها مؤثرة فيه، ثم تجري في الفروع، فإذا كان وصف منها غير مؤثر في حكمه، لم يجز كونه في جملة علته، فيجب إسقاطه»[285].

ثم من جهة أخرى فهم يذكرون أن ليس هناك من فرق بين العلة اللغوية والعلة الشرعية إلا من حيث المسلك الموصل إليها، فإذا كان المسلك لغوياً، أي دل عليه الخطاب بألفاظ وضعت لهذا الغرض، أعني للتعليل، أو نبه وأومأ إليها بوجه من الوجوه كانت من العلل اللغوية، وإن استنبطت من الحكم بطريق العقل

(281) المحصول 2/ 182.
(282) روضة الناظر وجنة المناظر ص: 57.
(283) المغني 17/ 285.
(284) المغني 17/ 330.
(285) المعتمد في أصول الفقه 2/ 261.

كانت من العلل الشرعية، ثم من جهة ثالثة فهم عندما يفاضلون بينهما يذكرون أن ما ظهر فيه قصد تعليل الشارع وإن لم يكن نصاً لا يمكن أن يعارضه ما ينتزع منه عن طريق الرأي، لأنا «لو فعلنا ذلك كنا مقدمين ظن صاحب الرأي على ما ظهر فيه قصد الشارع وهو محال»[286].

هذا على سبيل الإجمال، أما على التفصيل فهم يذكرون في تحديدهم للمعنى اللغوي بالنسبة للموضع الأول، أعني ما دل عليه الخطاب بأدلة نقلية، أن هناك صيغاً موضوعة للتعليل نصاً مثل: من أجل ذلك، ولأجل، وكي، وإذن ولعلة كذا وما يجري مجرى هذه الألفاظ. كما أن هناك صيغاً تدل عليها دلالة ظنية، أي تدل عليها بألفاظ ليست خالصة في الدلالة على العلية كالباء واللام وإن لأن دلالة هذه الصيغ ليست قطعية إذ هي كما تستعمل في التعليل تستعمل في غيره[287]. كما يذكرون أن هناك وجوهاً من الأساليب يشعر الخطاب عن طريقها بالتعليل كترتيب الحكم بالفاء على الوصف مثل قوله تعالى: **﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾**[288] وكترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء مثل قوله تعالى: **﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً﴾**[289] وقوله سبحانه: **﴿من يتوكل على الله فهو حسبه﴾**[290] وذلك لتعقب الجزاء الشرط، أو ذكر الحكم جواباً لسؤال، نحو قوله عليه الصلاة والسلام في جواب عن قول الأعرابي: واقعت أهلي في نهار رمضان: «أعتق رقبة»[291]. أو يذكر الشارع مع الحكم شيئاً لو لم يعلل به الحكم لكان ذكره لاغياً مثل قوله ﷺ لما سئل عن بيع الرطب بالتمر: «أينقص الرطب إذا يبس»؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذن»[292].

ويذكرون بالنسبة للموضع الثاني، أعني المفهوم بقسميه، أن الإشعار بهذا

---

(286) البرهان في أصول الفقه 2/ 811.
(287) انظر الخطاب الشرعي وطرق استثماره ص: 299 وما بعدها.
(288) سورة المائدة / 38.
(289) سورة الطلاق / 2.
(290) سورة الطلاق / 3.
(291) الحديث أخرجه مسلم (1111) وأبو داود (2390).
(292) انظر مختصر الروضة للإمام الطوفي 3/ 369.

المفهوم إنما يدرك من اللفظ المنطوق به وعلته التي يحددها السياق، بمعنى أن الحكمة التي هي الإكرام وعدم الإيذاء المستفادة من المداليل الالتزامية في قوله تعالى: **﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا، إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً﴾**(293) هي التي دلت على التحريم والشتم والضرب والتجويع ونحوها، باعتبار أن كل ذلك ضرب من الإيذاء الذي ينافي الإكرام حتى إنا «لو قطعنا النظر عن المعنى الذي سيق له الكلام من كف الأذى عن الوالدين وعن كونه في الشتم والضرب أشد منه في التأفيف لما قضى بتحريم الشتم والضرب إجماعاً»(294) لأنه «لا بد من فهم المعنى وكونه في محل السكوت أولى بالحكم في محل النطق، فهو شرط تحقق الفحوى»(295).

كما يذكرون من جهة مفهوم المخالفة أن قيد «الصفة وغيرها ـ من القيود ـ فيه رائحة التعليل، فإن الصفة والشرط ونحوهما ـ ما عدا مفهوم اللقب ـ يشعران بالتعليل، ويلزم من عدم العلة عدم المعلول، فيلزم عدم الحكم في صورة المسكوت عنه وذلك هو المفهوم»(296)، وإن كان هذا المفهوم لا يدرك من المنطوق به إلا إذا انتفت كافة الأغراض التي يمكن أن يساق من أجلها القيد، وبذلك يظهر أن السياق هو الطريق الموصل إلى المفهوم بقسميه أو قل إلى المعنى اللغوي الدال عليه، لأنه بالنسبة لمفهوم الموافقة لا بد من فهم المعنى فهو شرط تحقق الفحوى، وبالنسبة لمفهوم المخالفة لا يشعر القيد بالمسكوت عنه إلا إذا انتفت كافة الأغراض التي يحددها السياق. ومعنى هذا أن المعنى اللغوي إنما يدرك من الخطاب عن طريق اللفظ بالنسبة للموضع الأول أو عن طريق السياق بالنسبة للموضع الثاني.

---

(293) سورة الإسراء / 23.
(294) الأحكام للآمدي 3/ 97.
(295) الأحكام للآمدي 3/ 98.
(296) شرح تنقيح الفصول ص: 270 ـ 271.

ـ ذاك كان على مستوى تحديد المصطلح وعلاقته بالخطاب، أما على مستوى تحديد علاقة المعنى بالمعنى فيلاحظ أنهم يلتجئون إلى ثنائية أخرى هي العموم والخصوص باعتبار أن للمعنى أو العلة من جهة بعداً شمولياً لجميع المحال التي توجد فيها كشمول اللفظ العام لكل أفراده، وبعداً تلازمياً بين العام والخاص من جهة أخرى.

عن البعد الشمولي قالوا: إن هذا المعنى لما كان عبارة عن علة كانت دلالته على مداليله في الشمول والاستغراق كدلالة اللفظ العام سواء بسواء عند الجمهور، إذ كما يدل اللفظ العام على جميع أفراده تدل العلة أو المعنى اللغوي على جميع المحال التي تتحقق فيها العلة، أي أن اللفظ العام كما يستغرق جميع النفوس في قوله تعالى مثلاً: **﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾**[297] تستغرق العلة جميع الطوافين والطوافات في قوله عليه الصلاة والسلام: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[298] ومن ثم قالوا: إن الحكم في قوله تعالى: **﴿فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾**[299] ليس قاصراً على التأفيف الذي نطق به الخطاب بل هو شائع في كل قول أو فعل تحققت فيه العلة التي هي الإيذاء ذكر في الخطاب أو لم يذكر، وأن الحكم كذلك في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقض القاضي وهو غضبان»[300] ليس قاصراً على الغاضب الذي ذكر في الخطاب بل هو شامل لكل «ما يتضمنه الغضب وما يعتريه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر والاهتداء إلى وجه الصواب»[301] كالحاقن والجائع والمتألم ألماً مبرحاً، كما قالوا: إن الحديث النبوي الشريف: «في سائمة الغنم الزكاة»[302] يدل من جهة على وجوب الزكاة في الغنم السائمة ومن جهة أخرى على عدم وجوبها في المعلوفة نظراً لتخلف وصف السوم المشعر بالعلة فيها، وأن التمر حق لبائع

---

(297) سورة المدثر / 38.

(298) الحديث رواه مالك في الموطأ، انظر تنوير الحوالك 1/ 45 ـ 46 ونيل الأوطار 1/ 32.

(299) سورة الإسراء / 23.

(300) الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه 8/ 108 ومسلم في صحيحه كتاب الأقضية 3/ 1342.

(301) شفاء الغليل ص: 61.

(302) الحديث رواه الإمام البخاري بمعناه، كتاب الزكاة 2/ 123.

النخل المؤبر، وإن هو لم يؤبر يكون حقاً للمشتري، ذلك ما يستفاد من الحديث النبوي الشريف منطوقاً ومفهوماً «من باع نخلاً قد أبرت فتمرها للبائع إلا أن يشترطه المبتاع»[303].

وبذلك يظهر أن المعنى اللغوي يدل على العموم من حيث كانت الدلالة في المفهوم الموافق تقوم أساساً على اشتراك المنطوق به مع المسكوت عنه في المعنى اللغوي اشتراكاً قائماً على أولوية المعنى في المسكوت عنه أو المساواة بينهما فيها، وكانت الدلالة في المفهوم المخالف قائمة على وجود العلة في المنطوق به لوجود القيد، وتخلفها في المفهوم لغياب القيد، ولذلك كانت العلة أو القيد فيه يأخذ بعدين في الدلالة: بعداً ايجابياً يمليه القيد المذكور في الخطاب، وبعداً سلبياً يمليه غياب القيد في النازلة المسكوت عنها في الخطاب.

وعن البعد التلازمي، أي تلازم العام مع الخاص، نجدهم قد التجأوا إلى ثنائية أخرى هي ثنائية العام مع الخاص باعتبار أن العلة لما ثبت لها العموم ترتب عنه أن العموم يقابله الخصوص، ولذلك راحوا يزاوجون بين العام والخاص في الدلالة مفتتحين ذلك في الموضع الأول بمثل هذا السؤال الذي يطرحه الإمام الزركشي وهو: «هل التنصيص أو التنبيه على العلة نص صريح في أن هذا المنصوص أو المنبه على علته مقصود بعينه، أو جزئي أقيم مقام كلي. والعلة المنصوص عليها والمنبه عليها هو المعنى الكلي الذي أقيم هذا الجزئي مقامه»؟ ليجب عنه بقوله: «قلنا الظاهر انه مقصود لعينه (كالإحياء المقتضي لملك الموات) ويحتمل أن يكون جزئياً أقيم مقام كلي كقوله ﷺ: لا يقض القاضي وهو غضبان»[304]؛ مثلما يجيب عنه الإمام الغزالي بنوع من التفصيل بقوله: «إنما

---

(303) الحديث أخرجه الستة وأحمد.

(304) البحر المحيط 7/260 وما بعدها ـ لتوضيح ذلك نقول: إذا كان الأصوليون في باب العام يقولون «بجواز انتهاء التخصيص في جميع ألفاظ العموم إلى الواحد» الأحكام للآمدي 2/412، بحيث يصبح اللفظ العام دالاً على فرد بعينه مثل قوله تعالى: ﴿أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله﴾ حيث يتبين من قرائن الأحوال أن المقصود بكلمة الناس فرد واحد هو الرسول عليه الصلاة والسلام، فإننا يمكن أن نعمم هذا الجواز بالنسبة للعلة، بمعنى أن العلة قد تكون في دلالتها شاملة لجميع المحال التي توجد فيها وقد تكون قاصرة على بعض المحال أو محل واحد هو الذي نطق به الخطاب وهي التي تسمى بالعلة القاصرة، انظر التنقيح ص: ٣٩٩.

الثابت بالإيماء والتنبيه كون الوصف المذكور معتبراً بحيث لا يجوز إلغاؤه، مثال هذا قوله عليه السلام: «لا يقض القاضي وهو غضبان» وهو تنبيه على أن الغضب علة منع القضاء، لكن قد يتبين بالنظر أنه ليس علة لذاته بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر حتى يلحق به الجائع والحاقن والمتألم فيكون الغضب مناطاً لا لعينه بل لمعنى يتضمنه، وكذلك قوله: «سها فسجد» يحتمل أن يكون السبب هو السهو لعينه ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من ترك أبعاض الصلاة، حتى لو تركه عمداً ربما قيل: يسجد أيضاً، وكذلك قوله: «زنى ماعز فرجم» احتمل أن يكون لأنه زنى، واحتمل أن يكون لما يتضمنه الزنى من إيلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً، حتى يتعدى إلى اللواط، وكذلك قوله: «من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر» يحتمل أن يكون لنفس الجماع، ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من هتك حرمة الشهر، ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من إفساد الصوم حتى يتعدى إلى الأكل، والظاهر الإضافة إلى الأصل. ومن صرفه عن الأصل إلى ما يتضمنه من إفساد الصوم حتى يتعدى إلى الأكل افتقر إلى دليل»[305]. ثم يقول: «وهذا النوع من التصرف غير منقطع عن هذه الإضافات، فهذا ظاهر في الإضافات اللفظية إيماء كان أو صريحاً».

هذا بالنسبة للشق الأول من المعنى، أعني ما يدل عليه الخطاب بألفاظ صريحة وغير صريحة، أما بالنسبة للشق الثاني، وهو المفهوم، فقد قالوا بالنسبة للمفهوم الموافق: إنه لما كان الغالب فيه أنه «يقع نصاً غير قابل للتأويل» لأن المسكوت عنه لما كان تارة يكون أولى بالحكم من المنطوق به، وتارة يكون مساوياً له، لم يكن هناك إشكال يثار لا في الدلالة نظراً لتحقق علة الحكم تحققاً قطعياً في كل منهما، ولا في علاقة المنطوق به بالمسكوت عنه نظراً للتوافق الحاصل بينهما.

لكن بالنسبة للمفهوم المخالف فإنه لما كان «الغالب على مفهوم المخالفة الظهور والانحطاط عن رتبة النصوص»[306]، وكان حكم المسكوت عنه مخالفاً

(305) المستصفى ص: 399.

(306) البرهان في أصول اللفقة 1/ 473.

للمنطوق به حيث كان التعارض حاصلاً بينهما، نزلت العلاقة بينهما «منزلة اللفظ الموضوع للعموم»[307] في الدلالة الظنية وفي قبوله التخصيص.

أما من جهة الدلالة، فكما رأينا العرب «تستعمل اللفظ الموضوع للعموم تارة للاستغراق وتارة لبعض المسميات» رأيناها كذلك «تخص الشيء بصفة وهي تبغي نفي الخبر عنه عند انتفاء الصفة وقد لا تريد به ذلك»[308] مثلاً إن قوله تعالى: **﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾**[309] كان دالاً بمنطوقه على إباحة الأكل والشرب في ليالي رمضان إلى طلوع الفجر من جهة. ودالاً بمفهومه المخالف على حرمة الأكل والشرب بعد طلوع الفجر، أي بعد الغاية التي هي القيد من جهة أخرى. وكان دالاً بمنطوقه أيضاً على وجوب الصيام من طلوع الفجر إلى غروب الشمس من جهة، وبمفهومه المخالف على عدم وجوب الصيام بعد غروب الشمس من جهة أخرى، عكس هذا نجد قوله تعالى: **﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾**[310] لا يدل على كون الربيبة إذا لم تكن قد نشأت في الحجر يجوز التزوج بها، لأن الغرض من القيد ليس هو إثبات نقيض الحكم المنطوق به في النص، وإنما هو تصور ما هو واقع عادة بين الناس. مثله كذلك قوله تعالى: **﴿إن عدة الشهور عند الله إثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم﴾**[311] حيث نجد قيد «فيهن» لا يدل على أن الظلم في غير الأشهر الحرم مباح تحل مزاولته، لأن الظلم في ذاته محرم في أي زمان كان. والقيد إنما جيء به للتنويه بمكانة هذه الأشهر العظمى حتى يكف المخاطب عن التظالم فيها، وتكون بمثابة تهيئة له ليكف عن التظالم فيها وفي غيرها.

وأما من جهة علاقته بالخاص، فقد ذكروا أنه «يجوز ترك المفهوم بما يسوغ

---

(307) البرهان في أصول الفقه 1/ 473.
(308) البرهان في أصول الفقه 1/ 474.
(309) سورة البقرة / 187.
(310) سورة النساء / 22.

به تخصيص العموم»[312] بمعنى أن اللفظ العام كما يخصص بأدلة متصلة وأخرى منفصلة، تخصص العلة في المفهوم المخالف كذلك بأدلة متصلة وأخرى منفصلة وبيان ذلك بالنسبة للأدلة المتصلة.

ان المتتبع لأغراض القيود التي تخصص العلة التي يشعر بها القيد فتجعلها دالة على المنطوق به غير دالة على المفهوم المخالف يجدها كثيرة[313]، لأن الغرض من القيد قد يكون هو التنفير من تصرف قائم في المجتمع مثل قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾**[314] وقد يكون هو مجرد التعظيم مثل ما يفيده قيد «فيهن» في قوله تعالى: **﴿إن عدة الشهور عند الله إثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم، ذلك الدين القيم، فلا تظلموا فيهن أنفسكم﴾**[315] وقد يكون الغرض من القيد الامتنان وبيان فضل الله على خلقه مثل قوله تعالى: **﴿وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً﴾**[316] وقد يكون الغرض منه المبالغة والتكثير مثل قوله تعالى: **﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾**[317] وقد يكون خرج مخرج الغالب كقوله تعالى: **﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾**[318] وقد يكون القيد جيء به لوروده في سؤال مثل أن يسأل سائل: هل في الغنم السائمة زكاة؟ فيجيب المشرع: في الغنم السائمة زكاة» وقد يكون جيء به للمدح أو الذم أو التوكيد أو غير ذلك.

كل هذه الأغراض وغيرها التي تفهم من الخطاب بواسطة السياق والقرائن الحالية تكون بمثابة المخصصات التي تجعل العلة أو القيد المشعر بها لا يدل إلا

---

(311) سورة التوبة / 36.
(312) البرهان في أصول الفقه 1/ 473.
(313) انظر المعتمد في أصول الفقه 1/ 161 وما بعدها، وانظر تفاصيل هذه القيود مع الشرح في كتابنا الخطاب الشرعي ص: 262 وما بعدها.
(314) سورة آل عمران / 130.
(315) سورة التوبة / 36.
(316) سورة النحل / 14.
(317) سورة التوبة / 80.
(318) سورة النساء / 22.

على المنطوق به ولا يدل على المسكوت عنه، وقد ضبط الأصوليون هذه القراءة بقولهم: لا يشعر القيد بمفهوم المخالفة إلا إذا لم يكن للقيد فائدة أخرى غير مخالفة حكم المسكوت عنه للمنطوق به.

وأما بالنسبة للأدلة المنفصلة فقد ذكروا كضابط لها: أن العمل بالمفهوم المخالف الذي تشعر به العلة اللغوية يتوقف على عدم معارضته بدليل آخر أقوى منه دلالة، مثل أن يكون منطوقاً بحكمه كقوله تعالى: **﴿كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى﴾**[319] لأن دلالة النص بمفهومه المخالف على عدم وجوب القصاص عند انتفاء التساوي بين القتيل والقاتل غير معمول به لوجود نص آخر دال بمنطوقه على وجوب القصاص لمطلق العمد العدوان وهو قوله تعالى: **﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾**[320] وقوله سبحانه: **﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾**[321].

هذا، والمتأمل في هذا المنهج الذي يسلكه الأصوليون في دراسة المعنى اللغوي يجد أنه يزاوج بين المنهج المتبع عندهم في فهم الخطاب بحسب الظاهر الذي يكون معتمدهم فيه هو السياق اللغوي والقرائن المقامية، وبين المنهج المتبع في فقه المعنى المراد من الخطاب الذي يكون المعتمد فيه هو السياق الحكمي أو وحدة القضية من جهة، ثم الثنائيات المساعدة على الفهم والإدراك من جهة أخرى. وذلك نظراً لأن المفهوم في حقيقته يشكل حلقة وسطى وقنطرة عبور من المنطوق إلى المعقول إذ ان «للمفهوم جهتين هو باعتبار إحداهما مستنداً إلى اللفظ فكان مفهوماً وباعتبار الأخرى قياساً»[322].

الفرع الثاني: في فقه الخطاب انطلاقاً من علله ومقاصده الشرعية

لما كانت قراءة الأصوليين للخطاب الشرعي لا تنتهي عند ما تدل عليه

---

(319) سورة البقرة / 178.

(320) سورة المائدة / 45.

(321) سورة الإسراء / 33.

(322) حاشية العطار على جمع الجوامع 1/ 322.

الألفاظ من معان لغوية وأحكام شرعية، بل تتجاوز ذلك إلى قراءة أخرى تنصب هذه المرة على العلل والمقاصد التي تتغياها تلك الأحكام الشرعية، أي تنصب على علاقة المعنى الشرعي بالمعنى الشرعي، باعتبار أن لكل حكم شرعي يدل عليه اللفظ غاية ومقصداً لا ينفك عنه، مثلما لكل مقصد أو علة دلالة على حكم شرعي، إذ دلالة الخطاب على المعاني ليست قاصرة على ما يدل عليه اللفظ بالوضع أو العرف بل إن «دلالة الألفاظ على الشيء إما أن تكون بطريق التعليل أو اللغة أو العرف. . . لأن التنبيه بطريق التعليل من اللغة كما أنه بطريق الوضع من اللغة»[323]. إذ ليس هناك من فرق بين العلة والدلالة في الإرشاد إلى الحكم وإيجابه لأن «كل علة يجوز أن تسمى دلالة لأنها تدل على الحكم، فالمؤثر أبداً يدل على الأثر، ولا يسمى كل دلالة علة لأن الدلالة قد يعبر بها عن الأمارة التي توجب فلا تؤثر»[324]، وكل ذلك هو ما عبر عنه الأستاذ علال الفاسي رحمه الله بهذه الجملة المركزة: «الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام»[325].

أقول، لما كان الأمر كذلك كانت هناك دلالة أخرى تفرض نفسها على القارىء في الخطاب مثلما فرضتها دلالة الألفاظ، وهي الدلالة بالعلة والمقصد، ومن هنا يمكن للباحث أن يتساءل عن المنهج الذي سلكه الأصوليون في قراءة مقاصد الأحكام الشرعية وعللها. هل هو نفس المنهج الذي سلكوه في فقه دلالة الألفاظ على المعاني والأحكام أو هو مغاير له؟

إن الجواب عن مثل هذا التساؤل يمكن القول فيه ابتداء: إن المبادىء التي يقوم عليها فقه الخطاب الشرعي من زاوية علاقة المعنى الشرعي بالمعنى الشرعي أي علاقة الحكم بعلته أو مقصده، وعلاقة المقصد أو العلة بالحكم الذي يدل عليه في الفرع، هي نفس المبادىء التي يقوم عليها من زاوية علاقة الألفاظ بالمعاني، أعني أنه يقوم على مبدأين رئيسين: مبدأ يتعلق بوحدة القضية، أي

(323) شفاء الغليل للإمام الغزالي ص: 56.

(324) شفاء الغليل ص: 20 ـ 21.

(325) مقاصد الشريعة ومكارمها ص: 43.

تحديد مجال تحرك الفكر. ومبدأ يتعلق بطريقة تحرك الفكر التي تتجلى في الانطلاق من ثنائيات أو متقابلات من جهة أخرى.

ولذلك سنسلك نفس المسلك الذي سلكناه من قبل وهو تقسيم النظر في هذا المبحث إلى مطلبين: مطلب يتعلق بتحديد مجال تحرك الفكر، ومطلب يتعلق بطريقة تحرك الفكر.

المطلب الأول: في تحديد مجال تحرك الفكر

سنحصر حديثنا عنه هنا في نقطتين: هما تعلق المعنى الشرعي الجزئي بالمعنى الشرعي الجزئي (القياس)، ثم علاقة المعاني الشرعية الجزئية (الأحكام) بالمعنى الشرعي الكلي (المقاصد) الذي ينتزع منها.

وسنبدأ الحديث في القضية الأولى بطرح مثل هذا السؤال الذي طرحه أبو الحسين البصري وهو: «ما الذي يقع النظر فيه حتى يعلم حصول الحكم في الأرز»[326] مثلاً؟ لنجيب عنه بنفس الجواب الذي أجاب به هو عنه في مواضع متعددة من كتابه: «المعتمد» قال: «إن القائس ينظر أي الأوصاف يؤثر في قبح بيع البر متفاضلاً، فنظره يتعلق بالحكم وبالعلة، ثم ينظر هل العلة موجودة في الأرز أم لا؟ فإن كانت موجودة يتبعها الحكم». ويقول في موضع آخر من الكتاب: «اعلم أن القياس لما كان هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم، كان الكلام فيه، إما كلاماً في العلة التي هي دليل الحكم، أو كلاماً في الحكم الذي هو مدلولها، والكلام في الحكم يجب أن يتعلق بالحكم وبما يوجد الحكم فيه، ولما كان الحكم موجوداً في الأصل وفي الفرع أمكن أن ننظر فيه نظراً متعلقاً بالأصل أو بالفرع أو بالأصل وبالفرع معاً»[327]، وبذلك يتضح أن مجال تحرك الفكر يتناول جميع الأركان التي يقوم عليها القياس.

لكن يمكن طرح سؤال آخر وهو: ما الخيط الرابط بين هذه الأركان أو الأصول؟ أو بتعبير آخر: أين تتجسد وحدة القضية في هذه الأركان التي ينصب

---

(326) المعتمد في أصول الفقه 2/ 701.

(327) المعتمد في أصول الفقه 2/ 767.

عليها نظر القائس؟

وجواباً عن هذا السؤال يمكن القول: إن وحدة القضية في علاقة المعنى الشرعي الجزئي بالمعنى الشرعي الجزئي يمكن للباحث أن يرصده من عدة وجوه.

الأول منها: أن تسميتهم العلة بالمعنى الجامع بين الأصل والفرع ينبىء عن مراعاتهم لمبدأ وحدة القضية المبحوث فيها، إذ بدون تحقق هذا المعنى الجامع في كل منهما لا يتحقق الغرض من القياس الذي هو إلحاق الفرع بالأصل في الحكم، ومن ثم حرصوا على إبراز مواصفاته في كل منهما فذكروا:

ان هذا المعنى الجامع الذي هو عبارة عن حكمة (مصلحة) أو وصف مشعر بها يجب أن يكون معقولاً في كل من الأصل والفرع، لأن الأصل إذا كان غير معقول المعنى كالمقدرات من الحدود والكفارات وأعداد الركعات. . . . مثلاً، أو حتى لو كان معقولاً المعنى ولكنه مستثنى من قاعدة عامة مثل ما ثبت من تخصيص خزيمة رضي الله عنه بقبول شهادته لوحده[328]، فإن عملية الجمع لا تتم لأنه من الجهة الأولى يكون الأصل غير معقول المعنى، أي أن العلة الجامعة غير موجودة بالمرة أو موجودة ولكنا لم ندركها، ومن الجهة الثانية يكون ثبوت الحكم في محله على الخصوص يقضي بإبطال القياس عليه لأن في القياس عليه «إبطال الخصوص المعلوم بالنص، ولا سبيل إلى إبطال النص بالقياس»[329].

ثم من جهة الفرع فإن هذا المعنى لو كان غير موجود فيه بأن كان قاصراً على الأصل، أي مختصاً به، كالثمنية بالنسبة للذهب والفضة، فإن عملية الجمع بين الأصل والفرع كذلك لا تتم لأن من «شرط الفرع وجود علة الأصل فيه، وإلا لم يكن فرعاً، لأن تعدي الحكم إليه فرع تعدي العلة. . . لأن العلة أصل في الفرع»[330].

كذلك لو كان الفرع غير موجود في الواقع بأن كان «ما ورد الشرع به لا

---

(328) علماً بأن الشهادة إنما تثبت بعدلين، قال تعالى: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾.

(329) المستصفى 2/ 88.

(330) شرح مختصر الروضة الطوخي 3/ 313.

نظير له معقولاً أو غير معقول، كاللعان والقسامة. . . .»[331] مثلاً، فإن عملية الجمع لا تتم لأن «الكل واحدة من هذه القواعد معنى منفرداً به لا يوجد له نظير فيه، فليس البعض بأن يوضع أصلاً ويجعل الآخر خارجاً عن قياسه بأولى من عكسه. . . وتحقيقه إنا نعلم أنه إنما جوّز المسح على الخف لعسر النزع ومسيس الحاجة إلى استصحابه، فلا نقيس عليه العمامة والقفازين وما لا يستر جميع القدم، لا لأنه خارج عن القياس، لكن لأنه لا يوجد ما يساويه في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع، وكذلك رخصة السفر لا شك في ثبوتها بالمشقة ولا يقاس عليها مشقة أخرى لأنها لا يشاركها غيرها في جملة معانيها ومصالحها، لأن المرض يحوج إلى الجمع لا إلى القصر، وقد يقضي في حقه بالرد من القيام إلى القعود، ولما ساواه في حاجة الفطر سوى الشرع بينهما»[332].

والوجه الثاني أن هذا المعنى الجامع بينهما يجب أن تحصل المماثلة فيهما جنساً أو عيناً. «ومعنى كون العلة جنساً أنها بعمومها تقتضي حكماً أعم مما في الفرع والأصل، فإذا تنوعت بتنوع المحل اقتضت في كل محل نوعاً مناسباً من الحكم، كالجناية فإنها بعمومها تقتضي المساواة، وهي في النفس قتل وفي الطرف قطع، فقد تنوعت في كل منهما واقتضت نوعاً مناسباً من الحكم، بخلاف العلة الموجودة في النبيذ الذي هو الفرع وفي الخمر التي هي الأصل. فإنهما يتساويان في الشدة المطردة وهي بعينها مشتركة فيهما وإن اختلفا قوة وضعفاً، إذا لم يقصد المساواة في القدر بل المقصود أن تساوي علة الأصل فيما يقصد فيه المساواة من عين أو جنس على وجه ما قلناه»[333].

ثم من جهة أخرى فإن الحكم الناشىء عن العلة لما كان أثراً من أثرها كان لا بد من مساواته في كل من الأصل والفرع «لأن القياس عبارة عن تعدية حكم من محل إلى محل فكيف يختلف بالتعدية»؟[334] ولأنه إن اختلف «لزم أحد

(331) شرح مختصر الروضة للطوفي 3/ 305.

(332) المستصفى 2/ 89.

(333) سلم الوصول لشرح نهاية السول 4/ 330.

(334) المستصفى 2/ 90، ويقول الطوخي: «ولأنه إن اختلف وثبت أن في الفرع حكماً غير حكم الأصل لم يكن ذلك تعدية بل ابتداء حكم» شرح مختصر الروضة 3/ 310.

أمرين: إما تعدد العلة في الفرع والأصل، وأن تكون العلة في أحدهما غير العلة في الآخر، إذ لو اتحدت فيهما لما اختلف أثرها وهو الحكم... وإما اتحاد العلة مع تفاوت المعلول، وهو محال عقلاً وخلاف الأصل شرعاً.... لما تقرر من أن الأصل ورود الشرع على وفق العقل»[335]. وأيضاً فإنهما «لو تفاوتا لكان حكم الفرع إما دون حكم الأصل في تحصيل الحكمة المطلوبة أو أعلى منه، فإن كان دونه، كما إذا قسنا الندب على الوجوب، فعلة الأصل تقتضي كمال حكم الفرع ولم يحصل لأن حكمة الوجوب وعلته أكمل من حكمة الندب، فقد تخلف عن علة الأصل مقتضاها، فيبطل القياس، وإن كان أعلى منه، كما إذا قسنا الوجوب على الندب.... (فإنه) يلزم من زيادة حكم الفرع على الأصل مخالفة ما ثبت في نظر الشارع، لأن اقتصاره على الندب في الأصل إن كان لمزيد فائدة، فزيادة الوجوب في الفرع مفوت لتلك الفائدة، وهو تثقيل في التكاليف، وإن كان لمانع منع من إثبات زيادة الوجوب في الأصل، فوجب أن يمنعنا من إثباتها في الفرع ما منع الشرع من إثباتها في الأصل، لأن حكم الفرع متلقى عن حكم الأصل، واجتهاد القائس في الفرع تابع لحكم الشرع في الأصل»[336].

ذاك كان من زاوية علاقة المعنى الجزئي بالمعنى الجزئي أي علاقة الحكم بعلته، أما من زاوية علاقة المعنى الكلي (المقاصد) بالمعاني الجزئية المبثوثة في الخطاب (الأحكام) فيلاحظ كذلك أن الأصوليين عند استنباطهم هذا المقصد الكلي قد رصدوا في استقرائهم مواقع المعنى الذي تشترك فيه سائر الجزئيات بمختلف أنواع الاشتراك ليشكلوا منها ذلك المقصد العام المطرد، مثلاً إن مقصد المحافظة على النفس إنما فهم من النهي عن قتل النفس وجعل قتلها سبباً للقصاص، وقرنه بالشرك، وإيجاب سد الرمق على الخائف على نفسه ولو بأكل الميتة... ومقصد إقامة الأسباب مقام المسببات والمظنة مقام الحكمة، إنما أخذ من جزئيات عديدة من بينها أنا وجدنا الشارع يقيم النوم مقام الحدث في وجوب الوضوء، ويقيم الإيلاج في أحكام كثيرة مقام الإنزال، كما يقيم مظنة العقل وهي

(335) شرح مختصر الروضة 3/ 308 وما بعدها.

(336) شرح مختصر الروضة 3/ 310.

البلوغ مقام العقل، وإقامة مظنة شغل الرحم وهي الوطء مقام شغل الرحم في إيجاب العدة في كل منهما، وحرم الخلوة بالأجنبية حذراً من الذريعة إلى الفساد. . . . إلى غير ذلك من الجزئيات المشتركة في معنى عام يجمعها هو إقامة الأسباب مقام المسببات[337].

وبذلك كله يتبين أن حصر مجال تحرك الفكر أو ما يسمى بوحدة القضية مراعى عند الأصوليين في كل من العلة والمقصد الكلي وما ينتج عنهما من أحكام كمراعاته في دلالة الألفاظ على المعاني لا فرق بينهما، لأن فقه المراد من الخطاب لا يتم بدون اعتماد وحدة القضية مبدأ في البحث.

المطلب الثاني: في طريقة تحرك الفكر، انطلاقاً من علله ومقاصده

هذا من حيث المبدأ الأول، أما من حيث المبدأ الثاني أعني طريقة تحرك الفكر في علاقة المعنى الجزئي بالمعنى الجزئي، وعلاقة المعنى الكلي بالمعاني الجزئية المنتشرة في الخطاب وما ينتج عنهما، فيلاحظ أن الأصوليين قد بسطوا القول في القضية الأولى انطلاقاً من زوج الأصل والفرع. وزوج العموم والخصوص بناء على أن العلة في دلالتها على العموم وقبولها التخصيص لا تختلف عن الألفاظ العامة في شيء.

على مستوى تقابل الأصل مع الفرع يذكر الأصوليون من جهة تحديد مفهوميهما لغة، أن الأصل إذا كان يطلق على ما ينبني عليه غيره أو على قاعدة الشيء أو على أسفله. . . . فإن الفرع يطلق لغة على الشيء الذي ينبني على غيره، أو على ما يتفرع من الأصل ويستخرج منه، أو على أعلى الشيء. . . . كما يذكرون من جهة تحديد مفهوميهما اصطلاحاً: أن الأصل إذا كان عبارة عن الحكم الثابت في محل الأصل أو محل الوفاق مثل تحريم الخمر وتحريم التفاضل في البر والشعير والتمر. . . . فإن الفرع يكون عبارة عن هذا الحكم المطلوب إثباته في محل الخلاف بواسطة العلة مثل تحريم النبيذ وتحريم التفاضل في الأرز.

---

(337) انظر الخطاب الشرعي ص: 390.

ثم من جهة أخرى فإن الحكم الثابت بالنص في محل الوفاق والمطلوب إثباته في محل الخلاف لما كان لا يمكن تعديته إلا عن طريق معنى مناسب، فتح الأصوليون باباً لتحرك الفكر انطلاقاً من ثنائيتين أخريين: إحداهما تتعلق بالأصل وعلته المستنبطة منه، والثانية تتعلق بهذه العلة والحكم المطلوب إثباته بها، معبرين عن كل منهما بقولهم: «العلة فرع للأصل وأصل للفرع»[338]، أي أن العلة في علاقتها بالأصل تكون فرعاً منه باعتبار أنا إذا «لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علة، وقد نعلم ذلك الحكم ولا نطلب علته أصلاً، فلما توقف إثبات علة الحكم في محل الوفاق على إثبات ذلك الحكم، ولم يتوقف إثبات ذلك الحكم على إثبات علة الحكم في محل الوفاق، لا جرم كانت العلة فرعاً على الحكم في محل الوفاق والحكم أصلاً فيه»[339].

ومن جهة علاقتها بالفرع تكون هي الأصل والحكم المطلوب إثباته هو الفرع بحكم أن العلة لما كانت هي المؤثر في حكم الفرع، أي أنا إذا «لم نعلم حصول العلة فيه لا يمكن إثبات الحكم فيه قياساً»، «كانت العلة أصلاً في محل الخلاف والحكم فرعاً فيه»[340].

على أن من الأصوليين من يرى أن العلة هي الأصل في كل من الحكم الثابت بالنص في محل الوفاق، والحكم المطلوب إثباته في محل الخلاف بلا فرق بينهما، لأن «الحكم ـ كما يقول الصيرفي ـ في الأصل ثبت بالعلة التي دل عليها النص، وحظ النص فيها التنبيه عليها، وهذا هو الراجح عند أصحابنا، قال الأبياري: وهو الصحيح من مذهب مالك»[341]. وذلك لأن العلة إن فسرت بالمؤثر يكون الحكم ثابتاً بها، مثلما لو فسرت بأنها مؤثر بجعل الله كما هو مذهب الغزالي، وإن فسرت بالباعث يكون المعنى «أنه شرع لأجل المصلحة التي اقتضت مشروعيته وبعثت عليه»[342]، كذلك ما لو فسرت بالمعرف «فلا ريب أنها

---

(338) شرح مختصر الروضة 3/ 232.

(339) المحصول 5/ 18.

(340) المحصول 5/ 18.

(341) البحر المحيط للزركشي 7/ 133.

(342) البحر المحيط للزركشي 7/ 134.

تعرف حكم الأصل بمجردها، وقد تجتمع هي والنص، فلا يمتنع اجتماع معرفين عند من يجعلهما في حالة الاجتماع معرفين، وبه يظهر أن حكم الأصل ثابت بالعلة، وأن نسبة الأصل والفرع إلى العلة سواء، لا فرق بينهما»[343]، «ولهذا في التعدية لو لم يقدر ثبوت الحكم بالعلة لم يتحقق معنى المقايسة، لأن الحكم حينئذٍ ثابت بالنص، وذكر الأبياري في شرح البرهان: من فوائد الخلاف تحريم قليل النبيذ وكثيره كالخمر عندنا، وعندهم لا يحرم إلا القدر المسكر، بخلاف الخمر فإن حرمة الخمر ثابتة بالنص، وهو عام يشمل قليله... والفرع ثابت بعلة الأصل وهي الإسكار، فلا بد من وجودها، فلا يحرم منه قدر لا يسكر»[344].

وبذلك يكونون قد جسدوا ما هو أصلي وما هو تبعي بالنسبة للحكم الثابت بالنص والحكم المطلوب إثباته في الفرع من جهة، والمعنى الجامع في علاقته بكل من الأصل والفرع من جهة أخرى.

ثم هم بعد أن يحددوا مفهوم العلة باعتبارها معنى جامعاً بين الأصل والفرع بمختلف الوسائل[345] يعودون لينظروا فيها من زاوية ثنائية أخرى هي ثنائية العموم والخصوص، نظراً لأن الوصف الذي يقع التعليل به لما كان «يقتضي شياع الحكم في كل ما شاعت فيه العلة»[346] بمعنى أن «دلالة العلة على ثبوت الحكم في محالها كدلالة العام على جميع الأفراد»[347] قالوا بتخصيص العلة، أي بإخراج بعض المحال التي توجد فيها العلة عن الحكم، لأن العلة لم تعد مؤثرة فيها، مثل أن «توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه، ويبقى التأثير مقتصراً على المحال الأخرى»[348]، وذلك لوجود مانع «يمنع الحكم بعد تحقيق العلة»[349]، إذ عموم العلة كعموم الألفاظ «فكما أن

---

(343) البحر المحيط للزركشي.
(344) البحر المحيط للزركشي.
(345) انظر الخطاب الشرعي وطرق استثماره للباحث من ص: 299 إلى 333.
(346) المعتمد في أصول الفقه 1/ 208.
(347) المحصول 2/ 366.
(348) التلويح 2/ 88.
(349) التلويح 2/ 88.

التخصيص لا يقدح في كون العلة حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة، والجامع كونهما من الأدلة الشرعية، أو جمع الدليلين المتعارضين، وسره أن نسبة العام إلى أفراده كنسبة العلة إلى موارده، والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض»[350].

ويعطون أمثلة للمخصص أو المانع من اطراد العلة، من بينها إيجابه عليه الصلاة والسلام صاع تمر في لبن المصراة، لأنه إذا كانت علة إيجاب المثل في المثليات المتلفة هي تماثل الأجزاء، وكان الشرع لم ينقض هذه العلة، إذ عليها المعول في الضمانات، تكون هذه الصورة قد استثنيت من قاعدة القياس العامة، ويكون «هذا الاستثناء لا يبين للمجتهد فساد هذه العلة»[351]، وإيجابه الدية على العاقلة في قتل الخطأ رغم اختصاص كل شخص بضمان جناية نفسه لقوله تعالى: ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾[352] فإن مثل هذه الصورة المستثناة من قاعدة القياس العامة كذلك، لا تفسد القياس ولا تنقض العلة وإنما تخصصها بما وراءها... وكإباحة العرايا، فإن مثل هذه الصورة أيضاً لا يمكن أن تكون نقضاً على علة من يعلل حرمة الربا بالكيل أو الطعم أو الاقتيات والادخار، وإنما هي صورة مستثناة، بدليل «أنه يرد على علة الكيل وعلى كل علة»[353]، والأمر كذلك في النية بالنسبة للعبادات فإنها تفتقر إلى التعيين في كل عبادة، وخروج الحج عن وجوب التعيين حتى لو أهل بإهلال زيد يكون صحيحاً، لا ينقض العلة ولا يفسدها رغم أن الحج عبادة ولا يعهد مثله في العبادات وهكذا[354].

هذا من حيث علاقة المعنى الجزئي بالمعنى الجزئي، أما من حيث دراسة المقاصد من هذا المنطلق فإنها تأخذ أبعاداً مختلفة عندهم من جملتها: ثنائية المصالح والمفاسد، وثنائية المصالح ووسائلها، وثنائية العموم والخصوص فيها،

---

(350) التلويح 2/ 87.

(351) المستصفى 2/ 93.

(352) سورة فاطر / 18.

(353) المستصفى 2/ 93.

(354) انظر تفاصيل هذا في الخطاب الشرعي وطرق استثماره ص: 335 وما بعدها.

ـ وثنائية تحريج المناط وتحقيقه. بالنسبة لثنائية جلب المصالح ودفع المفاسد نجد، بالرغم من أن التضاد يدرك ضرورة كتضاد الصحة والسقم، والجور والعدل، والجبن والشجاعة، فإنهم لا يكتفون بهذا بل يحددون مصطلح مفهوم المصلحة وأقسامها وشروطها والطرق الموصلة إليها[355] انطلاقاً من أن المصالح والمفاسد لم تبق في الشريعة الإسلامية عبارة عن مصالح الخلق أو عبارة عن الأفراح واللذات والغموم والآلام، بل أصبحت عبارة عن «المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[356]. ومن ثم كان مقصود الشرع إنما يفهم من الشرع ذاته لا من خارجه.

لا يقال إن التقابل الضدي غير موجود بين المصالح والمفاسد باعتبار أن المصالح والمفاسد متداخلة في الوجود، فلا توجد مصالح خالصة من المفاسد، كما لا توجد مفاسد خالصة من المصالح، لأنا نقول: إن الشارع الحكيم ينظر إلى المصالح والمفاسد من الجهة الغالبة فيها، فإذا كانت المصلحة «هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصود شرعاً»[357]، وإذا كانت المفسدة «هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعاً ولأجله وقع النهي»[358]. وبذلك يكون التقابل الضدي حاصلاً بين الطرفين بمعنى أنه «لا يتصور اجتماعهما في موضوع واحد ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر»[359].

من طريق هذا التقابل الضدي العقلي والشرعي والعادي، قرأ الأصوليون الخطاب الشرعي فرأوا أن جلب المصالح ودفع المضار لما كان كل منهما مقصوداً شرعياً وكانت المصالح والمفاسد متداخلة وليس من اليسير الوقوف عليها، عمدوا

---

(355) انظر الخطاب الشرعي.
(356) المستصفى 1/ 139.
(357) الموافقات 2/ 26.
(358) الموافقات 2/ 27.
(359) المنطق للشيخ محمد رضا المظفر 1/ 48.

إلى رسم منهج يحددون فيه طريقة تحرك الفكر من زاوية جلب المصالح ودفع المضار فرأوا:

أن المصلحة إذا كانت قاصرة على صاحبها لا يلزم على الفعل المحقق لها إضرار بالغير، فإن الفعل المحقق لها يكون «لا إشكال فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه لثبوت الدليل على الإذن ابتداء»[360].

أما إذا كانت غير قاصرة على صاحبها فإنها في هذه الحالة إما:

ـ أن تكون مصلحة خاصة في مقابل مضرة خاصة مع القصد إليها، بمعنى أن الفعل المحقق لفاعله منفعة أو الدافع عنه مضرة يلزم عنه إضرار بالغير مع قصد صاحبه ذلك الإضرار، بحيث «يجتمع في العمل نفع النفس وقصد إضرار الغير»[361] «كالمرخص في سلعته قصداً لطلب معاشه، وصحبه قصد الإضرار بالغير»[362] فإنه في هذه الحالة، إذ ينظر إلى الفعل من حيث قصد الإضرار يكون «لا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار لثبوت الدليل على أنه لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[363]، وإذ ينظر إليه من زاوية مصلحة خاصة مفضية إلى إضرار بالغير، فإنه في هذه الحالة أيضاً يكون دفع المفسدة اللاحقة بالغير مقدماً على جلب منفعة الفاعل.

غير أنه يرى أن ذلك مرهون بما إذا كان من الممكن أن يوجد له «وجه آخر في استجلاب تلك المصلحة أو درء المفسدة» لأنه لم يقصد إلا لأجل الإضرار، فلينقل عنه ولا ضرر عليه، كما يمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار» أما إذا «لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر منها الغير فحق الجالب أو الدافع مقدم، وهو ممنوع من قصد الإضرار»[364].

ـ أو تكون مصلحة خاصة في مقابل مصلحة عامة، بمعنى أن الفعل المحقق

---

(360) الموافقات 2/ 349.

(361) الموافقات 2/ 349.

(362) الموافقات 2/ 348.

(363) الموافقات 2/ 349.

(364) الموافقات 2/ 349.

لمصلحة الفاعل الخاصة ينشأ عنه إضرار بالغير وإن كان غير قاصد له مثل «تلقي السلع، وبيع الحاضر للبادي، والامتناع من بيع داره أو فدانه، وقد اضطر إليه الناس لمسجد جامع أو غيره»[365]، فإن الإمام الشاطبي في هذه الحالة ينظر إلى نوع الضرر اللاحق بالفاعل، فإن كان فاحشاً بحيث لو منع من استعمال حقه لحقه ضرر لا ينجبر كفقد الحياة مثلاً أو عضو من أعضائه فإنه في هذه الحالة «يقدم حقه على الإطلاق»[366]. بينما لو كان الضرر الذي ينزل به من جراء منعه من العمل يمكن جبره، فإن «اعتبار الضرر العام أولى، فيمنع الجالب أو الدافع مما هم به، لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة بدليل النهي عن تلقي السلع، وعن بيع الحاضر للبادي، واتفاق السلف على تضمين الصناع مع أن الأصل فيهم الأمانة، وقد زادوا في مسجد رسول الله ﷺ من غيره، مما رضي أهله وما لا، وذلك يقضي بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، لكن بحيث لا يلحق الخصوص مضرة»[367].

ـ أو تكون مضرة خاصة مقابل مضرة خاصة من غير قصد إليها، بمعنى أن الجالب لنفسه منفعة أو الدافع عنها مضرة كان بحيث لو منع من فعله لحق به من جراء ذلك المنع ضرر، وإن هو فعل لحق بالغير ضرر، مثل «الدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره، أو يسبق إلى شراء طعام، أو يحتاج إليه، أو إلى صيد أو حطب أو ماء أو غيره، عالماً أنه إذا حازه استضر غيره بعدمه، ولو أخذ من يده استضر»[368] «فإن حق الجانب أو الدافع مقدم، وإن استضر غيره بذلك، لأن جلب المنفعة أو دفع المضرة مطلوب للشارع مقصود»[369] بدليل إباحة الميتة وغيرها من محرمات الأكل، والرطب باليابس والدرهم بالدرهم إلى أجل. . . . وما ذلك إلا من أجل الحاجة الماسة والتوسعة على الناس.

ـ هذا من حيث تقابل المصالح والمفاسد في ذاتها، أما من حيث تقابل

---

(365) الموافقات 2/ 348.
(366) الموافقات 2/ 349.
(367) الموافقات 2/ 350.
(368) الموافقات 2/ 348.
(369) الموافقات 2/ 350.

المصالح مع وسائلها، فيلاحظ أن الأصوليين بعد أن يحددوا نوع العلاقة الرابطة بين الطرفين في التقابل أو التبعية حيث يذكر بعضهم، أنا إذا نظرنا إليها باعتبار قولهم: ما هو مطلوب لذاته، مطلوب لا لذاته، منهي عنه لذاته، منهي عنه لا لذاته، أو قولهم: واجب لنفسه كالصلاة اليومية، وواجب لغيره كالوضوء، إذ معنى قولهم «ما وجب لنفسه أن وجوبه غير مستفاد من الغير ولا لأجل الغير في قبال الواجب الغيري الذي وجوبه لأجل الغير»[370] أو قولهم: المصالح ضربان: أحدهما حقيقي. . . .والثاني مجازي. . . يكون التقابل حاصلاً بين الطرفين وهو الذي نبه الأصوليين إلى مدارسة الخطاب انطلاقاً من هذه المفارقة حيث وجدنا الإمام العز بن عبد السلام مثلاً يصرح أن «المصالح ضربان: أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات، والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المصالح مفاسد فيؤمر بها أو تباح لا لكونها مفاسد بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كقطع الأيدي المتآكلة حفظاً على الأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، وكذلك العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفاسد، بل لكونها المقصودة من شرعها كقطع السارق وقطع الطريق وقتل الجناة ورجم الزناة وجلدهم وتغريبهم، وكذلك التعزيرات، كل هذه مفاسد أوجبها الشرع لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقية، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب.

وكذلك المفاسد ضربان: أحدهما حقيقي وهو الغموم والآلام، والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المفاسد مصالح، نهى الشرع عنها لا لكونها مصالح بل لأدائها إلى المفاسد، وذلك كالسعي في تحصيل اللذات المحرمات والشبهات المكروهات. . . . وتسميتها مفاسد من مجاز تسمية السبب باسم المسبب»[371].

أما إذا نظرنا إليها من زاوية الأصلية وما يتبعها فإن نوع العلاقة تكون هي التبعية باعتبار أن التبعية موجودة بين الأصلي وما يتبعه، إذ التبعي هو ما أمر به

---

(370) أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر 2/ 55.

(371) قواعد الأحكام في مصالح الأنام 1/ 12.

«الغاية واجب آخر، ولغرض تحصيله والتوصل إليه... فالوجوب الغيري وجوب حقيقي ولكنه وجوب تبعي توصلي آلي... كالآلة الموصلة التي لا تقصد بالأصالة والاستقلال»[372]، وبذلك تكون هي التي جعلت «كل عاقل يجد من نفسه أنه إذا وجب عليه شيء وكان حصوله يتوقف على مقدمات، فإنه لا بد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشيء»[373].

ومن هذا المنطلق، منطلق تبعية الوسائل للمقاصد، نجد الإمام ابن القيم يقرر: أن «المقاصد لما كانت لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهيتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلته المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود قصد الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل»[374]، معللاً ذلك أن العقل يفرض أن «الرب تعالى إذا حرم شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليها لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء»[375]، كما نجد الإمام القرافي يذكر: «ان الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة. فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج، وموارد الأحكام على فرعين: مقاصد، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في نفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنها اخفض رتبة من المقاصد في حكمها. والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما يتوسط متوسطة»[376].

ويستثمر الخطاب انطلاقاً من هذه الثنائية، فيذكرون من جهة سد الذرائع

---

(372) أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر 2/ 58.

(373) أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر 2/ 51.

(374) اعلام الموقعين 3/ 135.

(375) اعلام الموقعين.

(376) الفروق 2/ 32.

مثلاً أن من باع سلاحاً لرجل يعرف أنه يقتل به مسلماً يكون قد فعل حراماً، وبيعه باطل لما فيه من الإعانة على الإثم والعدوان، وكذلك إن هو باع العنب لمن يريد أن يعصره خمراً، أو عقد على امرأة بقصد التحليل أو بقصد ألا يمسكها إلا يوماً أو أقل أو أكثر... فإن عمله في كل ذلك حرام، وعقده باطل إذ «الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات، والأدلة على ذلك لا تنحصر... إن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العادات بين الصحيح والفاسد»(377).

كذلك هو الأمر إذا كان غير قاصد للفساد ولكن عمله يفضي إليه يقيناً أو غالباً أو كثيراً. يقيناً مثل من يلقي السم في طعام المسلمين أو شرابهم.... وغالباً مثل من يبيع السلاح وقت الفتنة ويبيع العنب للخمار.... وكثيراً مثل بيوع الآجال وقضاء القاضي بعلمه... فإن الأصوليين المالكية والحنابلة يمنعون جميع الأقسام سداً للذريعة.

نعم إن كان عمله لا يفضي إلى الفساد إلا نادراً مثل أن يمنع من زراعة العنب مخافة أن يتخذ الخمر منه أو يمنع من التجاور مخافة الوقوع في الزنى، فإن الأصوليين يرون أن هذا القسم باق على أصله من المشروعية بالرغم من ترتب بعض الأضرار عليه في النادر «إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة»(378).

ويذكرون من جهة فتح الذرائع «أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره، وتندب، وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج»(379).

ذاك من جهة ثنائية المقاصد ووسائلها، أما من جهة ثنائية العموم والخصوص فسنجد أن المقصد لما كان ضرباً من التعليل، إذ التعليل تارة يكون بالحكمة، وتارة بالوصف المتضمن للحكمة، وكان للتعليل من العموم والشمول

(377) الموافقات 2/ 323.
(378) الموافقات 3/ 558.
(379) الفروق للقرافي 2/ 33.

ما للفظ العام بلا فرق، نظراً لأن «دلالة العلة على ثبوت الحكم في محالها كدلالة العام على جميع الأفراد»[380]. وأيضاً فإن «العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان: أحدهما الصيغ إذا وردت... والثاني استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»[381] ترتب عليه ما يترتب على اللفظ العام، ولذلك وجدناهم يتساءلون: هل هذه الأصول الكلية تجري مجرى العموم بإطلاق دون معارضة أو تخصيص؟ أم أنها تجري مجرى العموم المستفاد من الصيغ الذي قالوا فيه: ما من عام إلا ويتخيل فيه التخصيص؟ وهنا يكون الفكر قد شرع في بحث القضية من زاوية ثنائية العموم والخصوص التي سيخرج منها بحصيلة مفادها:

ان الأصول الكلية «إذا اتحدت معناها وانتشرت في أبواب الشريعة أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص فهي مجراة على عمومها على كل حال»[382]؛ لأن الشريعة الإسلامية لما قررت مثلاً أن لا حرج علينا في الدين في مواطن كثيرة ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً، فالذي ينبغي إدراكه من ذلك هو اطراد هذا الأصل العام وعمومه لسائر الجزئيات التي تشترك معه في ذلك المعنى الذي هو رفع الحرج، وذلك ما فهمه علماء الأمة، إذ «عدوه أصلاً مطرداً وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء ولا طلب مخصص، ولا احتشام من إلزام الحكم به، ولا توقف في مقتضاه، وليس ذلك إلا لما فهموه بالتكرار والتوكيد من القصد إلى التعميم التام»[383]. لأن ما حصل فيه التكرار والتوكيد والانتشار، صار ظاهراً باحتفاف القرائن إلى منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه»[384]، و«الأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين وقد يربو عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه»[385].

(380) المحصول 2/ 366.
(381) الموافقات 3/ 298.
(382) الموافقات 3/ 306.
(383) الموافقات.
(384) الموافقات 3/ 307.
(385) الموافقات 1/ 39.

نعم «إذا لم يكن العموم مكرراً ولا مؤكداً ولا منتشراً في أبواب الفقه فالتمسك بمجرده فيه نظر، فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصصه.... فإنه معرض لاحتمالات فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه»[386].

المبحث الخامس: في تطبيق الشريعة وتنزيل أحكامها على الواقع

بعد تشخيصنا لمنهج فقه المراد من الخطاب عن طريق تحديد قواعد الاجتهاد بجميع مستويات دلالته: لفظاً وتعليلاً ومقصداً، نعود في هذا المبحث للخوض في تحقيق المناط والمنهج المتبع فيه باعتباره نهاية محط الرحال في الاجتهاد والزوج الذي يقابل فقه الخطاب انطلاقاً من أن كل مسألة يدل عليها الخطاب «تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم ونظر في مناطه»[387]. وسنحصر الحديث فيه في ثلاث نقاط، نقطة تتعلق بالمفهوم، ونقطة تتعلق بالنوع، وأخرى تتعلق بالمنهج المتبع فيه.

1 ـ وأول شيء نبدأ به بالنسبة للنقطة الأولى هو تحديد مفهوم المناط لغة واصطلاحاً. أما لغة فقد قالوا: «المناط ما نيط به الحكم أي علق به.... يقال نطت الحبل بالوتد أنوطه نوطاً: إذا علقته، ومنه ذات أنواط: شجرة كانوا في الجاهلية يعلقون فيها سلاحهم»[388]. وأما اصطلاحاً فقد قال فيه العلامة نجم الدين الطوفي: «معنى تحقيق المناط هو إثبات علة حكم الأصل في الفرع أو إثبات معنى معلوم في محل خفي فيه ثبوت ذلك المعنى، وهو موجود في النوعين وإن اختلفا في أن أحدهما قياس دون الآخر، فتحقيق المناط أعم من القياس»[389]، أي أن دلالة الخطاب لما كانت ترد تارة للعموم وتارة للخصوص،

(386) الموافقات 3/ 307.

(387) الاعتصام 2/ 161.

(388) شرح مختصر الروضة 3/ 233.

(389) شرح مختصر الروضة 3/ 236.

كان تحقيق المناط أيضاً يرد تارة ببيان مقتضى النص العام في الفرع، وتارة يرد ببيان وجود العلة المنتزعة من الخاص في الفرع «وكل واحد منهما يسمى تحقيق المناط»[390]، وقال عنه الإمام الشاطبي: «ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله»[391] لتنزيل الحكم عليه. كان المحل من مقتضيات اللفظ العام أو من مقتضيات التعليل. والتعيين إنما يكون بالنظر في حقيقة المحل وكنهه، كالناظر مثلاً في سائل قيل عنه إنه خمر، فإنه لن يستطيع أن يوقع عليه الحرمة التي جاء بها الخطاب إلا بعد «النظر في كونه خمراً أو غير خمر، وهو تحقيق المناط، فإذا وجد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر»[392] أوقع عليه الحرمة وإلا فلا.

والمفتي إذا استفتاه مكلف ما في مادة التدخين مثلاً فإنه لن يستطيع كذلك أن يحكم بضرره أو عدم ضرره إلا بعد النظر في مادته، وذلك إنما يكون بتحليل المادة من طرف المتخصص إلى العناصر المكونة لها للتأكد من ضررها أو عدم ضررها، فإذا وجد الضرر أفتى بالحرمة وإذا لم يوجد لم يفت بها، والحاكم إذا جيء إليه بشخص قيل إنه سارق فإن الحاكم لن يوقع عليه حد السرقة إلا بعد التأكد من أنه فعلاً سارق، وذلك إنما يتحقق بأخذ مال غيره خفية وهو مختار. . . .

والمكلف إذا أراد أن يتوضأ بماء فلا بد من النظر إليه: هل لا يزال الماء على أصل خلقته فيحكم بجواز الوضوء به، أو طرأ عليه عارض غير لونه أو طعمه أو ريحه فلا يحكم عليه بذلك.

وبذلك يتبين أن تحقيق المناط «لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه»[393]. بل إن من الأصوليين من يقصر فكرة الإجماع أو خطاب الأمة على تحقيق المناط في القضايا الشائكة التي لا

(390) شرح مختصر الروضة 3/ 233.
(391) الموافقات 3/ 90.
(392) الموافقات 3/ 44.
(393) الموافقات 4/ 93.

يستطيع رأي الفرد الواحد أن يحسم بتحديد المصالح الدنيوية فيها، كالقضايا التي تتعلق بالأمن والخوف من أمور الأموال والإدارة والتعليم والسياسة الداخلية والخارجية والحرب. . . . مستدلين على ذلك بقوله تعالى: **﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾**[394] وبذلك يكونون قد تجاوزوا بالنظر في تحقيق المناط الأفراد كأفراد إلى مجموعة الأفراد المؤهلين للنظر عن طريق الاختصاص. . . . .

هذا، وضرورة النظر في تحقيق المناط جاءت من أن «الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره»[395] أي أن «كل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد»[396]، وهو الذي يدعى بتحقيق المناط.

أو بتعبير آخر للإمام الشاطبي نفسه: إن «اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين: أحدهما الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجرداً من التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة وسن النكاح وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك، والثاني الاقتضاء التبعي وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الاخبثان. وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي»[397].

ويبني الإمام الشاطبي على هذين النوعين من الدلالة، نوعين من الاستدلال على محل الحكم:

---

(394) سورة النساء / 53. وانظر تفاصيل هذه الفكرة في الخطاب الشرعي ص: 47 وما بعدها.

(395) الموافقات 4/ 92.

(396) الموافقات 4/ 91 ـ 92.

(397) الموافقات 3/ 79.

أحدهما: ما يصح الاستدلال فيه على محل الحكم بالاقتضاء الأصلي، وهو ما لو أخذ الناظر محل الحكم مجرداً عن اعتبار الواقع كما ورد في النص، وسبق التمثيل له من طرفه. أو أخذه مقيداً بقيد التعيين ولكن محل الحكم لا ضمائم له ولا توابع، كالحكم مثلاً بوجوب الحج على المستطيع صحة ومالاً، والحكم بندب النكاح لمن هو في حاجة عادية إليه، والحكم بإباحة الصيد لمن كان غرضه الصيد، لأن الأشخاص في كل ذلك أناس عاديون، لا خصوصية لهم لا في أجسامهم ولا في مقاصدهم. وثانيهما ما لا يصح الاستدلال عليه بالاقتضاء الأصلي وهو ما لو أخذ الناظر محل الحكم مقيداً، وهو موجب إلى ضمائم وتقييدات، أي له خصوصيات يمتاز بها مثل ما سبق له التمثيل[398].

ولا يكتفي الإمام الشاطبي بالأمثلة السابقة بل يعمد إلى أمثلة أخرى يبين من خلالها العادي وغير العادي من الأشخاص الذين يصح الاستدلال في حقهم بالاقتضاء الأصلي، والذين لا يصح في حقهم ذلك.... منها قوله تعالى: **﴿وقوموا لله قانتين﴾**[399] حيث يرى أن المناط المعتاد لما عرض له أمر خارج عن المعتاد وهو المرض، بينه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعله حيث قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به. إلى أن قال: وإذا قعد فاقعدوا وصلى بهم قاعداً»[400]. وقوله عليه الصلاة والسلام: «أنا وكافل اليتيم كهاتين»[401]. ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذر: «لا تولين مال يتيم»[402].

ويخرج في الأخير بخلاصة يقول فيها: «لو فرض نزول حكم عام، ثم أتى كل من سمعه يتثبت في مقتضى ذلك العام بالنسبة إليه، لكان الجواب على وفق هذه القاعدة، نظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشيء، ووصيته

---

(398) انظر الموافقات.

(399) سورة البقرة / 138.

(400) الحديث أخرجه مالك كتاب الصلاة، باب صلاة الإمام وهو جالس، والبخاري كتاب الأذان، ومسلم كتاب الصلاة.

(401) الحديث أخرجه البخاري في الطلاق، باب اللعان، ومسلم 2983 في الزهد، باب الإحسان إلى الأرملة والمسكين.

(402) الحديث رواه مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبي ذر.

لبعض بأمر آخر، كما قال: «قل ربي الله ثم استقم»[403] وقال لآخر: «لا تغضب»[404]، وكما قبل من بعضهم جميع ماله، ومن بعضهم شطره، ورد على بعضهم ما أتى به بعد تحريضه على الإنفاق في سبيل الله»[405].

2 ـ هذا من حيث المفهوم، أما من جهة أنواعه فإننا نجد الإمام الشاطبي يعطيه من حيث الأنواع ثلاثة أبعاد يمكن ترتيبها ترتيباً تنازلياً هي:

أولاً: البعد الذي ينصب النظر في تحقيقه على الأنواع كالمثل في جزاء الصيد والرقبة الواجبة في عتق الكفارات، والبلوغ في كل من الذكر والأنثى. . . . . والفعل الذي يقع به التكليف والذي لا يقع. . . .

وثانياً: البعد الذي ينصب النظر في تحقيقه على الأشخاص المعينين من حيث هم معينون[406]، نظراً لأن «الاجتهاد في الأنواع لا يغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة»[407] ولذلك فالتعرف على نوع الرقبة المجزئة في الكفارات، لا يعفي الناظر ساعة تطبيق الحكم على محل معين من التحقق من سلامة الرقبة المعينة أو عدم سلامتها ليوقع الحكم عليها بالإجزاء أو عدمه. والتعرف على العلامات المنبئة عن البلوغ في كل من الذكر والأنثى بصفة مطلقة لا يعفيه من التحقق من وجود هذه العلامات في هذا الفتى أو الفتاة ليوقع عليه أو عليها ما يقتضيه البلوغ من أحكام في حقها أو حقه، والتعرف على مثال الصيد المقتول في كل من الأرنب والغزال والبقرة الوحشية والضبع. . . . لا يعفيه من النظر إلى كل مثل على حدة ساعة تنزيل الحكم عليه. . . . كذلك هو الأمر في العدالة مثلاً فإن التعرف على حقيقة العدالة شرعاً عن طريق ما يلازمها من تقوى ومروءة لا يعفيه من التأكد من اتصاف هذا الشخص بها أو عدم اتصافه، فإذا وجد هذا الشخص متصفاً بها حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة

---

(403) الحديث أخرجه الترمذي.

(404) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الأدب ومالك والترمذي (تيسير).

(405) الموافقات 3/ 81.

(406) أي «بالمعنى العام الذي يستوي فيه المكلفون وينظر إليهم بنظر واحد» الشيخ دراز 4/ 96 الموافقات.

(407) الموافقات 4/ 94.

بالعدول من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة»[408]، ومثله يقال في كل أمر أو نهي واجباً أو محرماً، مندوباً أو مكروهاً أو مباحاً، لأن المجتهد بصفة عامة «إذا نظر في الأوامر والنواهي. . . . ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص»[409].

والبعد الثالث: وهو ما ينصب النظر في تحقيقه على ما يتفرد به الشخص من خصوصيات وأحوال توجد فيه ولا توجد في غيره، وهو الذي يمكن أن نطلق عليه خاص الخاص، لأن النظر فيه مترتب على النظر في البعد الذي قبله، أي أن الناظر لا يقدم على هذا النوع إلا بعد التحقق من أن الشخص فعلاً هو من المكلفين بهذا النوع من العمل لأنه «لو لم يكن ممن ينطبق عليهم تعلق التكاليف من الوجهة العامة بهذا النوع من العمل، لا يكون هناك محل للنظر الخاص في أنه يناسبه أو لا يناسبه»[410]. بمعنى أن المجتهد إذ تحصل له قناعة بأن هذا الشخص من المتصفين بالعدالة مثلاً لاجتنابه الكبائر وصونه نفسه عما يشينها من أدناس، يخطو خطوة أخرى تتمثل هذه المرة في التعرف على خصوصيات ذلك الشخص وأحواله الخاصة به ليوقع عليه صلاحيته للولاية أو عدم صلاحيته لها، انطلاقاً من أن «النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض»[411]، وعندما تحصل له مثل هذه المعرفة «يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف، فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق»[412].

والأمثلة التي تشهد لهذا النوع من تحقيق المناط كثيرة، منها أن الرسول

---

(408) الموافقات 4/ 97.
(409) الموافقات 4/ 97.
(410) الموافقات 4/ 99.
(411) الموافقات 4/ 98.
(412) الموافقات 4/ 98.

عليه الصلاة والسلام مرة «سئل أي الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بالله، قال: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قال: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور» ومرة أخرى سئل: «أي الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها، قال: ثم أي؟ قال: بر الوالدين؟ قال: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله».

وفي النسائي عن أبي أمامة قال: «أتيت النبي ﷺ فقلت: مرني بأمر آخذه عنك. قال: عليك بالصوم فإنه لا مثل له». وفي الترمذي: «أي الأعمال أفضل درجة عند الله يوم القيامة؟ قال: الذاكرون الله كثيراً والذاكرات». وفي النسائي: «ليس شيء أكرم على الله من الدعاء». وفي الترمذي: «ما من شيء أفضل في ميزان العبد المؤمن يوم القيامة من خلق حسن».

فهذه الأمثلة تشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة إلى الوقت أو إلى حال السائل، لأنه لو حمل كل واحد منها على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل.

3 ـ أما بالنسبة للمنهج المتبع في تحقيق المناط فإننا نجد الإمام الشاطبي بعد أن يبعد صنف خاص الخاص الذي يتعلق النظر فيه بالخصوصيات والأحوال التي يمتاز بها كل شخص على حدة نظراً لأنه صنف لا يخضع لمقاييس يمكن الإشارة إليها بالألفاظ، وإنما هو من النوع الذي يخضع للبصيرة النافذة إذ ان «صاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها وقوة تحملها وصبرها على أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن كل ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف»[413]، وبعد أن يبعد كذلك الصنف الخاص بتحقيق الأنواع لأن المنهج المتبع فيه لا يختلف عن المنهج المتبع في التحقيق الخاص بالأشخاص[414] . . .

(413) الموافقات 4/ 98.

(414) بالإضافة إلى أن من هذا النوع ما حقق من طرف الفقهاء الأولين ولم يعد للبحث مجال فيه، يمكن توضيح المنهج المتبع فيما يحقق من طرقهم بمثال يتعلق بالفعل الإنساني حيث نجد الفقهاء في تحقيق مناطه يذكرون: أن من الفعل ما يتعلق التكليف به قطعاً وهو ما للإنسان قدرة =

يعود ليركز على الصنف الخاص بالأشخاص المعينين نظراً لأنه الصنف الذي يفرض وجوده على كل ناظر وحاكم ومفت. . . . والصنف الذي «لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف»[415] والصنف الذي لو فرض ارتفاعه «لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن لأنها مطلقات وعمومات. . . . منزلات على أفعال مطلقات كذلك. والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة وإنما تقع معينة مشخصة، فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون سهلاً وقد لا يكون وكله اجتهاد»[416].

ونحن إذ نتأمل في المنهج الذي يسلكه المجتهد في تحقيق مناط هذا الصنف الخاص نجده لا يختلف عن المنهج الذي يسلكه في فقه الخطاب، إذ كل منهما قائم على تحديد المجال الذي يدور فيه الاجتهاد من جهة، وعلى التقابل بين الأطراف المتناظرة في هذا المجال من جهة أخرى. بمعنى أن النظر في فقه الخطاب إذا كان لا يحصل إلا بتحديد وحدة الموضوع وبالتقابل بين الأطراف المتناظرة مثل العام مع الخاص ـ والمطلق مع المقيد ـ والمجمل مع المبين ـ والأصل مع الفرع ـ والمصلحة مع المفسدة. . . . . فإن النظر في تحقيق المناط كذلك لا يحصل إلا بتحديد مجال الاجتهاد من جهة وبالتقابل بين الأدلة المثبتة للحكم والأدلة النافية له من جهة أخرى.

بيانه بالنسبة لمجال الاجتهاد أنه لا بد في بيان وحدة الموضوع التي يدور فيها هذا الاجتهاد من التعرف أولاً على الدليل المثبت للحكم والدليل النافي له، والتعرف على النازلة أو الواسطة التي تتجاذبها الأطراف: هل هي من القسم

= عليه كالصلاة والصيام والحج والبيع. . . . ومنه ما لا يتعلق التكليف به وهو الذي لا قدرة للمكلف عليه، ومنه ما يشتبه في أمره كالحب والبغض والشجاعة والجبن. . . فإن الذي يجب على المجتهد نظراً للاشتباه الحاصل فيه أن ينظر في حقائق هذه الأفعال حيث ثبت له فيها أو في بعضها شبه بأحد القسمين حكم عليه بحكمه. . . . انظر تفاصيل هذا في الخطاب الشرعي من ص: 66 إلى 69.

(415) الموافقات 4/ 89.

(416) الموافقات 4/ 93.

الواضح الذي يسهل النظر فيه مثل أن يكون الشخص في طرف أعلى من العدالة أو في طرف مناقض لها، أو هي من القسم الإضافي المذبذب بين الطرفين الواضحين، أو من قسم المتشابهات المركب من تعارض النفي والإثبات الذي لا يستقر في نفسه على حال[417].

وبعد التعرف على كنه النازلة والأطراف التي تتجاذبها والتعرف كذلك على الصعوبة التي تواجه الناظر وهو يتلمس طريقه في تحديد موقع النازلة من الأطراف باعتبار أن «وجه الترجيح في هذا الضرب غير منحصر، إذ الوقائع الجزئية النوعية أو الشخصية لا تنحصر، ومجاري العادات تقضي بعدم الاتفاق بين الجزئيات بحيث يحكم على كل جزئي بحكم جزئي واحد، بل لا بد من ضمائم تحتف وقرائن تقترن، مما يمكن تأثيره في الحكم المقرر، فيمتنع إجراؤه في الجزئيات، وهذا أمر مشاهد معلوم»[418]، ينتقل إلى تقرير أن الناظر ـ رغم هذه الصعوبة ـ لا مندوحة له من ولوج مبدأ التقابل بين وجوه الترجيح أو بين العلامات والأسباب المتعارضة من طرفه أو طرف أهل الذكر والخبرة، وذلك بـ«الالتفات إلى كل طرف من الطرفين أيهما أسعد ـ أقوى وأنسب ـ وأغلب أو أقرب بالنسبة إلى تلك الواسطة فيبني عليها إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته»[419]؛ كمسألة العبد، إذ نجد الإمام مالكاً رضي الله عنه ينظر فيها من جهة إلى أن العبد آدمي، فيجري عليه ما يجري على الأحرار في الملك، وينظر إليه من الجهة الأخرى إلى أنه مال فيجري عليه ما يجري على سائر الأموال في سلبه التمليك فيقول مراعاة للجهتين بتمليكه ملكاً غير تام. بينما غيره ينظر إليه من جهة واحدة فينفي عنه التمليك بالمرة. وكأني بالإمام مالك في مراعاته الجهتين في العبد يسلك نفس المسلك الذي سلكه الرسول عليه الصلاة والسلام في عبد الله بن زمعة حيث ألحقه من جهة النسب بزمعة إذ الولد للفراش، وألحقه بغير صاحب الفراش من جهة المحرمية، فأمر زوجته سودة بنت زمعة أن تحتجب منه لما رأى

---

(417) انظر الموافقات 4/ 157.

(418) الموافقات 4/ 297.

(419) الموافقات 4/ 298.

شبهه بعتبة[420].

ولتوضيح هذا المبدأ يعمد إلى ضرب أمثلة عديدة على كافة المستويات: إن على مستوى ما حقق مناطه الرسول عليه الصلاة والسلام في أمور ملبسة لا يقوى الفكر البشري فيها على الاهتداء، وقد ساق لها أمثلة عديدة[421] أو على مستوى ما يمكن أن يقوم به المجتهد نفسه لقرب المأخذ فيه وجريه على مسلك المناسبة[422] ومن أمثلة هذا الضرب: أن الناظر إذا قام بمحاولة للتعرف على اتصاف شخص معين بالعدالة أو عدم اتصافه بها ليوقع عليه الأحكام التي تخص العدول من شهادة وإمامة صغرى أو كبرى فإنه سيجد أن هذا الشخص إما في طرف أعلى من التقوى والمروءة أو في طرف أدنى ليس له من الإسلام إلا الإسم، أو هو بين هذا وذاك وهو الوسط الغامض الذي لا بد من تحقيق المناط فيه لينزل الحكم عليه بقبول شهادته مثلاً أو عدم قبولها. مثله ما لو أوصى شخص بماله للفقراء فإن الناظر إذ ينظر إلى مناط الفقر الذي علق به الحكم، يجد أن من الفقراء من لا يملك شيئاً فهو من أهل الوصية قطعاً، ومنهم من يملك ولا حاجة به ولا فقر وإن لم يملك نصاباً، وهو ليس من أهلها، وبين هؤلاء، وأولئك وسائط «كالرجل يكون له الشيء ولا سعة له فينظر فيه: هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغنى»؟[423]. والأمر كذلك في فرض نفقات الزوجات والقرابات لا بد من النظر فيها إلى حال المنفِق والمنفَق عليه وحال الوقت.

وفي موضع آخر من الكتاب يذكر طائفة من الأمثلة منها: أن الناظر في مسائل النهي عن بيع الغرر يجد أنها لا تخرج عما أجمعوا على منع بيعه مثل الأجنة والطير في الهواء والسمك في الماء. . . . أو مما أجمعوا على جواز بيعه مثل جواز دخول الحمام، وجواز الشرب من السقاء رغم اختلاف عادات الناس في مدة الإقامة في الحمام وكمية الماء المستعمل فيه، أو كمية الماء المشروب من السقاء، «فهذان طرفان في اعتبار الغرر وعدم اعتباره لكثرته في الأول وقلته مع

---

(420) انظر الموافقات 4/ 35.

(421) انظر الموافقات 4/ 32 وما بعدها، فقد ضرب أمثلة عديدة لما جرى مجرى الاجتهاد القياسي.

(422) الموافقات 4/ 90 وما بعدها.

(423) الموافقات 4/ 91.

عدم الانفكاك عنه في الثاني»[424] وبينهما وسائط يتمثل صنف منها في الكثير الذي لا يمكن الانفكاك عنه، وصنف في القليل الذي يمكن التحرز منه. هل يلحق هذا وذاك بما أجمعوا على منعه أو بما أجمعوا على إباحته؟.

ومنها اتفاقهم على أن ثمر الشجر إذا لم يظهر، يكون تابعاً للأصل في البيع، غير تابع له إذا جذ، واختلفوا فيه إذا كان ظاهراً[425]، ومثله المبتدع بما لا يتضمن كفراً من غير إقرار بالكفر، هو كذلك دائر بين طرفين: طرف يقتضي أنه من الأمة، وطرف يقتضي أنه ليس من الأمة لابتداعه ما يتضمن كفراً.... وهكذا.

بل نجده يذكر كذلك أن الخصال المأمور بها حتى لو كانت واقعة في أقصى مراتبها مقيدة إما بعظيم الوعد أو شديد الوعيد «من حيث كان الحال والوقت يقتضي ذلك»[426]، فإن الأمر والنهي أيضاً لا يكون على وزان واحد، وإنما يكون دائراً بين طرفين: طرف منصوص عليه، وطرف مقابل له منبه عليه بالفعل، بحكم أن الأوامر من جهة تقتضي النهي عن أضدادها، ومن جهة أخرى فإن الطرف العام الذي يستوجب الرجاء بامتثال الأوامر التي فيها الوعد جملة يقتضي طرفاً مقابلاً له، وهو الطرف العام الذي يستوجب الخوف من غضب الله جملة «فيكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دله دليل الشرع، فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين كي لا يسكن إلى حالة هي مظنة الخوف لقربها من الطرف المذموم أو مظنة الرجاء لقربها من الطرف المحمود تربية حكيم خبير»[427].

ومن الأمثلة التي ساقها كذلك تعارض العلامات، مثلما لو انتهب مال يندر وجوده من غير انتهاب ثم وجد في يد رجل ورع، فصلاح الرجل من جهة يدل

---

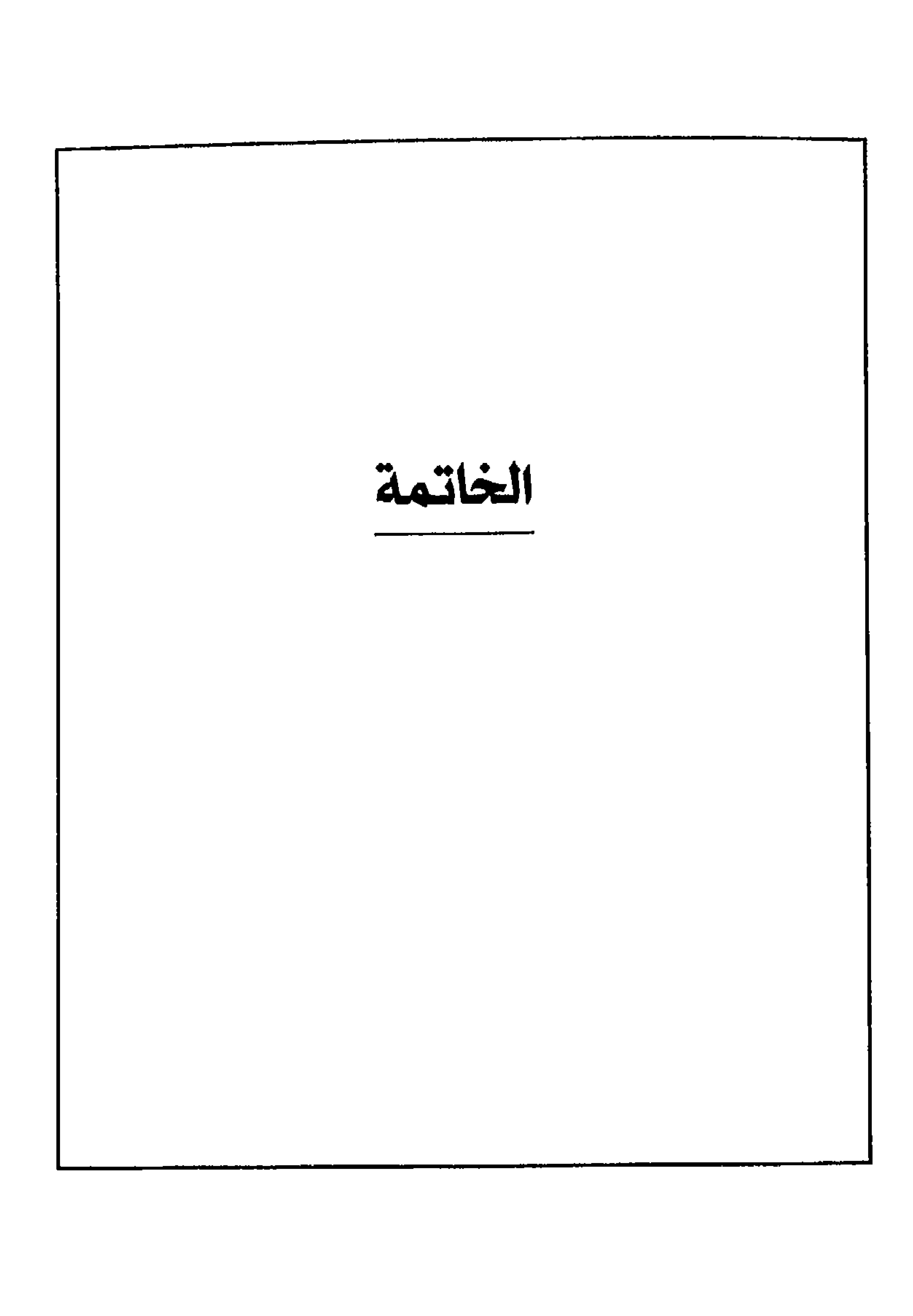
(424) الموافقات 4/ 158.
(425) الموافقات 4/ 159.
(426) الموافقات 3/ 140.
(427) الموافقات 3/ 140.

على أنه حلال، وندوره من غير انتهاب يدل على أنه حرام، وكذلك تعارض الأسباب وتعارض الشروط[428].

والخلاصة التي يخرج بها أن «كل هذه المسائل إنما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بين طرفين واضحين، فحصل الاشكال والتردد. ولعلك لا تجد خلافاً واقعاً بين العقلاء معتداً به في العقليات أو النقليات لا مبنياً على الظن ولا على القطع إلاّ دائراً بين طرفين لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف.

وبإحكام النظر في هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد، لأنه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف، جديراً بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض له».

(428) الموافقات 4/ 160



الخاتمة

إذا كانت هذه الدراسة قد أبانت عن مفهوم الخطاب بصفة عامة، ومفهومه بصفة خاصة عند كل من الأشاعرة والمعتزلة، وأبانت عن مضمونه اللغوي والشرعي، وعن العناصر اللغوية التي يتشكل منها الخطاب.

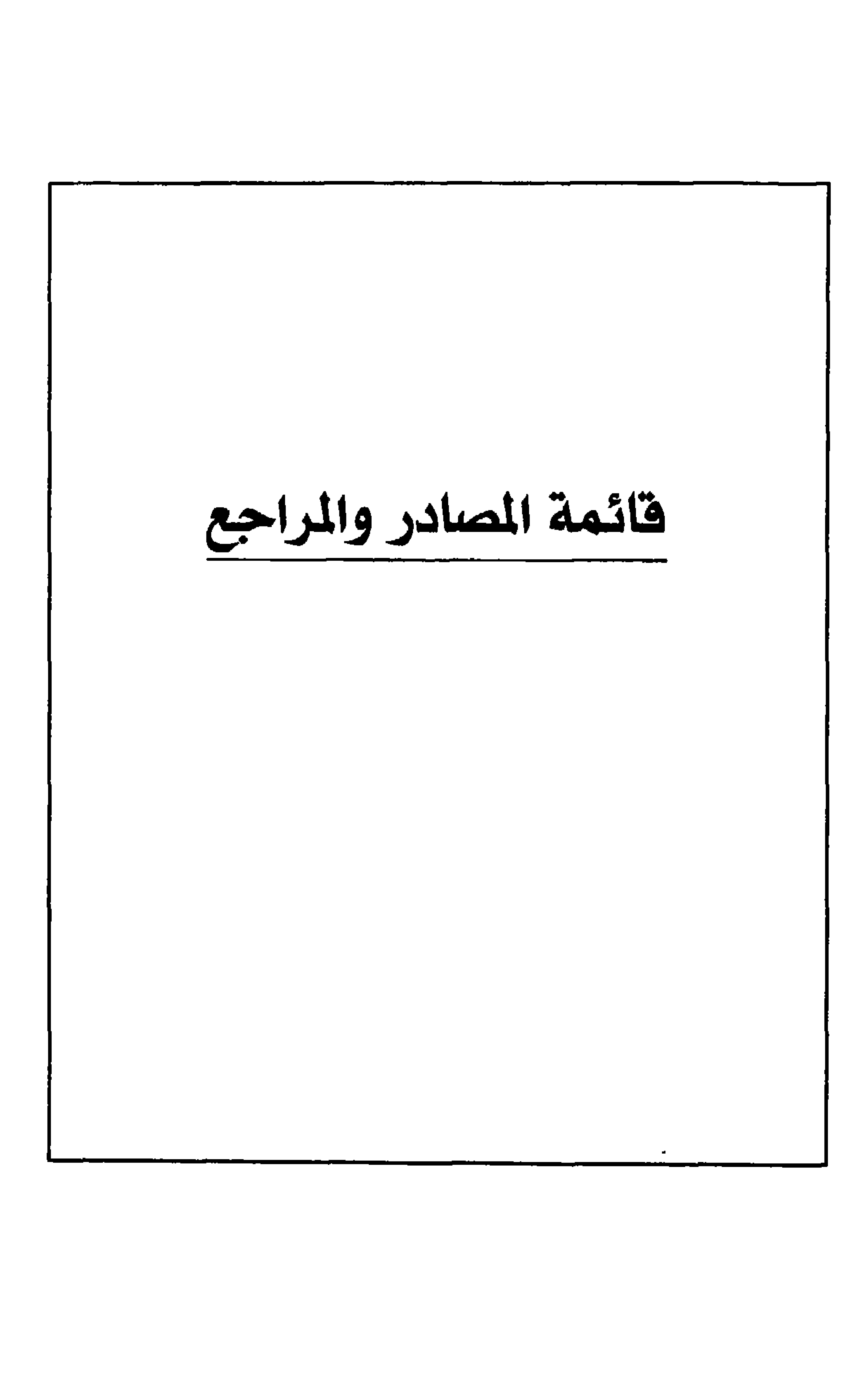
مثلما أبانت أن الاجتهاد الأُصولي يأخذ بعدين: بعداً يتجه فيه النظر إلى النص حيث يكون هو المجال الذي يتحرك فيه الفكر بمختلف مستوياته ألفاظاً ومعاني (علل، مقاصد).. وبعداً يتجه فيه النظر إلى الواقع الخارجي بمستوييه الأصلي وما يتبعه من لواحق وإضافات لتحديد محل الحكم وتحقيق مناطه الذي يرتبط به... وإذا كانت هذه الدراسة أيضاً قد أبانت أن المنهج الأُصولي في فقه الخطاب عند المتكلمين خاصة يرتكز على مبدأين: مبدأ يتعلق بوحدة القضية أو تحديد مجال تحرك الفكر، ومبدأ يتعلق بطريقة تحرك الفكر... وكانت أيضاً قد حاولت البرهنة على أن المبدأين معاً كما تقع مراعاتهما من قبل الأُصوليين المتكلمين في الاجتهاد في النص، تقع مراعاتهما في الاجتهاد في الواقع... وأبانت أيضاً أن هناك مبادىء تسبق هذين المبدأين تعتبر مبادىء تمهيدية لفقه الخطاب، بعضها يتعلق بفهم الواقع (مخاطَب، ومخاطِب، ما يحيط بالخطاب) وبعضها يتعلق بفهم الخطاب بحسب الظاهر... كما أبانت أيضاً عن الانسجام الحاصل بين اللغة العربية والشريعة الإسلامية، إن على مستوى ما يشتملان عليه من معانٍ عامة، ومعانٍ خاصة، ومقاصد، أو على مستوى ما حصل فيهما من تطور ابتدأ بآدام وانتهى بمحمد عليهما السلام أفضى باللغة العربية والشريعة الإسلامية إلى التمام والإكمال بوضع مبادىء وأُصول يتم التوليد عن طريقهما...

إذا كان كل ذلك قد حصل إجمالاً في المقدمة وتفصيلاً في الدراسة فإنه يبقى شيء لم تسبق الإشارة إليه صراحة، وإن كان بادياً للفكر في هذه الدراسة وهو: أن الاجتهاد في النص يتجه نحو تعميم الحكم الشرعي بحيث لا يختص به بعض دون بعض من المكلفين ولا يختص به فعل دون فعل من أفعالهم، إذ لا بد في كل واقعة وقعت أن يلحق بها ما في معناها، لأن «أصل شرعية القياس لا معنى له إلاّ جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى»[1] وأن الاجتهاد في الواقع يتجه نحو التخصيص حتى لو كان النص عاماً، لأنه لا معنى لتحقيق المناط إلاّ «النظر فيما يصلح بكل مكلّف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد»[2]، والنظر في كل نازلة على حدتها «لأن كل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها فلا بد من النظر في كونها مثلها أولا، وهو نظر واجتهاد أيضاً»[3].

وبذلك كله تكون هذه الدراسة قد جسّدت المبادىء التي يرتكز عليها المنهج التركيبي، منهج الأُصوليين المتكلمين في فقه الخطاب، كما جسّدت الدراسة السابقة ـ الخطاب الشرعي وطُرق استثماره ـ المنهج التحليلي، منهج الأُصوليين الأحناف في فقه الخطاب.

والحمد لله رب العالمين على منه وفضله.

(1) الموافقات 3/ 51.
(2) الموافقات 4/ 98
(3) الموافقات 4/ 91 ـ 92



قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش

- ابن حنبل: حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية، الشيخ محمد أبي زهرة ـ دار الفكرالعربي.
- الإبهاج في شرح المناهج، ط1/ 1404هـ ـ 1984م، دار الكتب العلمية.
- الإتقان في علوم القرآن، ط4/ 1398هـ ـ 1978م، مطبعة مصطفى البابلي الحلبي بمصر.
- إحكام الفصول في أحكام الفصول للإمام أبي الوليد الباجي، تحقيق د. عبد المجيد تركي. دار الغرب الإسلامي، طبعة 1407هـ 1986م.
- الأحكام في أُصول الأحكام للإمام ابن حزم، تحقيق الشيخ أحمد شاكر ط1/ 1980م، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- الأحكام في أُصول الأحكام للإمام الآمدي، دار الكتب العلمية، بيروت 1400هـ ـ 1980م.
- أحكام القرآن للإمام الجصاص ط/2، دار المصحف، القاهرة، بدون تاريخ.
- إحياء علوم الدين للإمام الغزالي، دار الفكر العربي.
- أُصول التشريع الإسلامي للأُستاذ علي حسب الله، دار المعارف بمصر 1383هـ ـ 1964م.
- أُصول السرخسي، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، دار المعارف، بيروت 1393هـ ـ 1973م.

- أُصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر، ط2 1386هـ ـ 1967م. دار النعمان بالنجف.
- الإرشاد لإمام الحرمين، تحقيق أسعد تميم، ط1 1405هـ ـ 1985م، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.
- الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة للجرجاني، تحقيق د. عبد القادر حسين، جامعة الأزهر، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.
- الاعتصام للإمام الشاطبي، تعريف بالكتاب للسيد محمد رشيد رضا، المطبعة التجارية بالقاهرة 1332هـ.
- الإعجاز البياني للدكتورة عائشة عبد الرحمن.
- إعلام الموقعين للإمام ابن قيم الجوزية، دار الجيل، بيروت 1973م.
- البحر المحيط للإمام الزركشي، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، دار الكتبي ط1 1414هـ ـ 1994م.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد، مكتبة الكليات الأزهرية 1394هـ 1974م.
- البرهان في أُصول الفقة لإمام الحرمين، تحقيق د. عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة 1400هـ.
- البرهان في علوم القرآن للإمام الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط1 1391هـ ـ 1972م دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.
- تقرير شيخ الإسلام عبد الرحمن الشربيني، هامش جمع الجوامع، دار الفكر 1402هـ ـ 1982م.
- تكوين العقل العربي للدكتور محمد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت ط1 1984م.
- التلويح على التوضيح للمحقق التفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

- جمع الجوامع بشرح المحلي، دار الفكر 1402هـ ـ 1982م.
- حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع، دار الفكر 1402هـ ـ 1982م.
- حاشية العطار، دار الكتب العلمية، بيروت.
- حاشية التفتازاني على العضد ط2/ 1403هـ ـ 1983م مصورة عن الطبعة الأميرية 1316هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الخصائص لابن جني، تحقيق محمد علي النجار. دار الكتاب العربي، بيروت.
- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحي الدريني ط1/ مؤسسة الرسالة، بيروت 1402هـ ـ 1982م.
- الخطاب الشرعي وطُرق استثماره، د. إدريس حمادي، المركز الثقافي العربي، بيروت 1994.
- الرسالة للإمام الشافعي، تحقيق أحمد شاكر.
- روضة الناظر وجنة المناظر لابن قُدامة المقدسي، مكتبة الكليات الأزهرية.
- سلم الوصول لشرح نهاية السول، للشيخ محمد بخيت، عالم الكتب، بيروت 1982م.
- شرح تنقيح الفصول للإمام القرافي بتحقيق طه عبد الرؤوف سعيد.
- شرح الكوكب المنير لابن النجار، تحقيق محمد الزحيلي ود. نزيه حمّاد، الناشر مكتبة العيطان، الرياض.
- شرح مختصر ابن الحاجب لشمس الدين الأصفهاني، تحقيق محمد مظهر بقا، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة.
- شرح مختصر الروضة للإمام الطوفي، تحقيق د. عبد الله تركي، مؤسسة الرسالة ط1/ 1410هـ ـ 1990م.
- شفاء الغليل للإمام الغزالي تحقيق د. أحمد الكبيس، مطبعة الرشاد، بغداد 1390هـ ـ 1971م.
- الصاحبي لابن فارس، مطبعة المؤيد بالقاهرة 1328هـ.

- علم أُصول الفقه في ثوبه الجديد، للأُستاذ محمد جواد مغنية، ط1/ 1975م، دار العلم الملايين، بيروت.
- عقود الجمان في المعاني والبيان للإمام السيوطي، ط2، مطبعة مصطفى البابلي الحلبي بمصر 1374هـ ـ 1955م.
- الفروق للإمام القُرافي، عالم الكتب، بيروت.
- قانون التأويل للإمام ابن العربي، تحقيق: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي ط2/ 1990م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام للإمام العز بن عبد السّلام، المطبعة الحسنية المصرية ط1/ 1353هـ ـ 1934م.
- الكافية في الجدل لإمام الحرمين، تحقيق د. فوقية حسين محمد، مطبعة عيسى البابلي الحلبي وشركاؤه بالقاهرة 1399هـ ـ 1979م.
- كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق للإمام الفارابي، تحقيق د. محسن مهدي، ط2/ دار المشرق، بيروت.
- كشف الأسرار للإمام علاء الدين البخاري، طبعة جديدة بالأوفسيت 1394هـ ـ 1974م. دار الكتاب العربي، بيروت.
- مباحث الحكم عند الأُصوليين، د. محمد سلام مذكور، دار النهضة العربية.
- متشابه القرآن لقاضي القضاة عبد الجبار، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة.
- المحصول في علم الأُصول للإمام الرازي، ط1/ 1408م، دار الكتب العلمية بيروت.
- المحيط بالتكاليف للقاضي عبد الجبار، تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة أحمد فؤاد، دار العلم للملايين، بيروت.
- المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، د. حسين حامد حسن، مكتبة المتنبي ط2/ 1979م.
- المستصفى للإمام الغزالي، ط1/ مطبعة محمد 1356هـ ـ 1937م.

- المطول على التلخيص للمحقق التفتازاني، مطبعة أحمد كامل 1330هـ.
- المعتمد في أُصول الفقه للإمام أبي الحسين البصري، تحقيق محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق 1384هـ/ 1964م.
- المغني للقاضي عبد الجبار، ج17 تحقيق د. طه حسين، أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير للإمام الرازي، ط1/ 1403هـ ـ 1983م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- مفتاح الوصول إلى علم الأُصول للشريف التلمساني ط1/ 1382هـ ـ 1962م. دار الكتاب العربي بمصر.
- مقاصد الشريعة ومكارمها للأُستاذ علال الفاسي، ط2/ لجنة نشر تراث زعيم التحرير علال الفاسي.
- المناهج الأُصولية للدكتور فتحي الدريني ط2/ 1405هـ ـ 1985م، الشركة المتحدة للتوزيع دمشق.
- مناهج تجديد للأُستاذ أمين الخولي، ط1/ 1961، دار المعرفة.
- مناهل العرفان في علوم القرآن للشيخ محمد العظيم الزرقاني، الطبعة الثالثة، توزيع دار الباز للنشر والتوزيع.
- الموافقات في أُصول الشريعة للإمام الشاطبي، تحقيق د. محمد عبد الله دراز. دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.
- الموسوعة الفلسفية، معهد الإنماء العربي.
- ميزان الأُصول في نتائج العقول للسمرقندي، حققه د. محمد زكي عبد البر، ط1/ 1404هـ ـ 1948م مطابع الدوحة الحديثة.
- النشر في القراءات العشر لابن الجزري، تحقيق الأُستاذ علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت.
- نهاية الإقدام للإمام الشهرستاني، صححه الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، مصر.
- نهاية السول في شرح منهاج الأُصول، للإمام جمال الدين الأسنوي، المطبعة السلفية، عالم الكتب، بيروت 1982م،

فهرس المحتويات

المنهج الأصولي
في فقه الخطاب

د. إدريس حمادي

تهدف هذه الدراسة إلى تبيان أن الاجتهاد الأصولي يأخذ بعدين : بعداً يتّجه النظر فيه إلى النص حيث يكون هو المجال الذي يتحرك فيه الفكر ألفاظاً ومعان (علل ومقاصد)... وبعداً يتّجه النظر فيه إلى الواقع الخارجي وما يتبعه من لواحق وإضافات لتحديد محل الحكم وتحقيق مناطه الذي يرتبط به.

وتركز الدراسة على مبدأين : مبدأ يتعلق بوحدة القضية، أو تحديد مجال تحرك الفكر ومبدأ يتعلق بطريقة تحرك الفكر، كما تقع مراعاة هذين المبدأين من قبل الأصوليين المتكلمين في الاجتهاد في النص وفي الاجتهاد في الواقع. وتُظهر أن هناك مبادئ تسبق هذين المبدأين وتعتبر مبادئ تمهيدية لفقه الخطاب، بعضها يتعلق بفهم الواقع وبعضها يتعلق بفهم الخطاب.

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص. ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب